SEPARATABDRUCK aus IMAGO
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.
Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD, redigiert von Dr. OTTO RANK u. Dr. HANNS SACHS.
VI. Jahrgang, 1920. 4. Heft.
Internationaler psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.

Die Nausikaaepisode in der Odyssee.

Von Dr. ALFRED WINTERSTEIN.

»Immer zerreißet den Kranz des Homer und zählet die Väter
Des vollendeten ewigen Werks!
Hat es doch eine Mutter nur und die Züge der Mutter,
Deine unsterblichen Züge, Natur!«
Schiller.

I.

Allen Lesern der Odyssee unvergeßlich, nimmt die Nausikaaepisode einen Ehrenplatz im reichen Bildersaale homerischer Poesie ein. »Die einzige jungfräuliche Gestalt Homers« ⟨R. M. Meyer⟩, in Gegensatz gestellt zu dem vielerfahrenen Dulder und Abenteurer, einsam zurückbleibend nach der Abreise des geheimnisvollen Fremdlings, mußte seit jeher auch die Phantasie des nachschaffenden Dichters[1] beschäftigen; Sophokles und Goethe sind hier vor allen zu nennen.

Eine eigene zauberische, man möchte sagen, morgendliche Stimmung umspielt den sechsten Gesang der Odyssee; »es ist, als ob hier ein Wunder der Liebe geschehen sollte« ⟨Fries⟩. Nichts dergleichen geschieht: wenn sich Nausikaa vor der Stadt von Odysseus trennt, bricht die Episode ab; erst am Ende des siebenten Gesanges erscheint eine kurze Abschiedsszene als Fortsetzung.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht nur der Umstand auffällig dünken, daß Nausikaa im sechsten Gesang eine unverhältnismäßig große Rolle spielt, um dann fast spurlos zu verschwinden, er wird auch an manchem anderen Widerspruch Anstoß nehmen. Kritiker haben daraus die Folgerung abgeleitet, daß die Nausikaaepisode ein Vorsatzstück zu dem Phäakenabenteuer des Odysseus bildet, das aus einem poetischen Bruchstück unsicherer Herkunft entstanden ist; der frühere, urprüngliche Zusammenhang muß ein anderer gewesen sein als in der Odyssee. Ohne Rücksicht auf die psychologische Motivierung haben dann einige Forscher, von einer vorgefaßten Meinung über die sittlichen Anschauungen einer primitiven

[1] Einer der ältesten melischen Dichter, Alkman, behandelt die Begegnung des Odysseus und der Nausikaa in einem umfangreichen Gedicht, aus dem noch mehrere Fragmente erhalten sind. In komödienhafter Weise haben den Stoff bearbeitet: Philyllios in den *Πλύντριαι ἢ Ναυσικάα*, Eubulos in der *Ναυσικάα* und vielleicht Alexis im *Ὀδυσσεὺς ἀπονιζόμενος*. Von Ovids Jugendfreund Tuticanus stammt ein episches Odyll: Phaeacis. Über Nausikaatragödien siehe den Schluß meiner Untersuchung.

INTERNATIONAL PSYCHOANALYTIC UNIVERSITY
DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

aber trotzdem, erkennen zu können, wie hier durch alle Verschiebungen und Verschleierungen, die im Gesamtzusammenhange des Epos vorgenommen werden mußten, der alte mythische Kern durchblickt. Diesem Nachweis sollen die nachstehenden Erörtungen gewidmet sein.

Odysseus hat den Riesen Polyphem, den Sohn des Poseidon geblendet, deshalb versucht der Gott in seinem Zorn, die Landung des Odysseus bei den Phäaken zu verhindern. Er zertrümmert das Floß, auf dem Odysseus die Fahrt von Ogygia, der Insel der Kalypso, angetreten hat, im Angesicht des Gestades der Phäaken, doch wird dem Odysseus knapp vorher in Gestalt der Meeresgöttin Leukothea Rettung. ⟨Od. V, 333 u. ff.⟩:

»Aber die Tochter des Kadmos, die lieblich wandelnde Ino,
Leukothea, voreinst ein redender Mensch, aber jetzo
Unter den Göttern verehrt der salzigen Fläche, die sah ihn;
Und es jammerte sie Odysseus' Leiden und Irrsal.
Da entflog sie dem Rande der See und glich einer Möwe,
Setzte sich ihm zuseiten aufs Floß und sagte die Worte:
Sage, du Armer, warum der Stranderschütterer Poseidon
Dir so fürchterlich zürnt und säete alle dies Übel?
Aber getrost, er bringt dich nicht um, wie sehr er auch wütet.
Jetzt aber höre mein Wort — du scheinst mir klug und besonnen:
Reiße die Kleider vom Leib; das Floß überlasse den Winden;
Denke der Heimat, Freund, und schwimme mit rüstigen Armen
Gegen das Land der Phäaken, denn dort entgehst du dem Schicksal.
Nimm dies göttliche Tuch, den Schleier, bind ihn dir feste
Unter die Brust, so droht dir umsonst das grause Verderben.
Wenn du jedoch hernach das Land mit Händen ergriffest,
Lös ihn ab und wirf ihn zurück in die dunklen Gewässer,
Weit übers Ufer hinaus, und wende dich selber von dannen.«

Als eine mächtige Woge das Floß auseinanderreißt, schwingt sich Odysseus auf einen Balken hinauf, »schrittlings als gelt' es ein Reiten«[1], reißt sich die Kleider vom Leib und springt ins Meer. Dort treibt er zwei Tage und zwei Nächte umher, bis sich am dritten Tage der Wind legt. Odysseus gelangt, die Brandung

aber schon längst die im atlantischen Meer versunkene hesperische Insel Atlantis entdeckt worden.

Inwieweit die Insel der Phäaken als Insel der Seligen, als Unterwelt aufgefaßt wurde, wird weiter unten erörtert werden. Nach Hagen ⟨Die Schwanensage, Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1845, S. 513—577⟩ ließe sich die Vergleichung des Ulysses mit Helias noch dadurch fortführen, daß jener im Schiffe schlafend allein wieder zur Heimat kommt, die ihm ganz fremd erscheint, während die angelsächsisch-friesische Sage von Sceaf, Odins Ahnherrn, den Knaben im Schifflein schlafend und gerüstet auf der skandinavischen Insel anlangen und dort König werden läßt. Diese Schiffssage soll wieder an den im schwimmenden Ei ruhenden Eros der griechischen Kosmogonie erinnern.

[1] Vergleiche, was Gilgamesch vor der Landung bei Xisuthros »an der Mündung der Ströme« an gleicher Stelle der Sage tut ⟨P. Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, Straßburg 1906, I., S. 33⟩.

und einer kultivierteren Epoche beherrscht, die Entscheidung herbeizuführen versucht, welche Bestandteile alter Odysseuspoesie, älteren Einlagen anderen Ursprungs und erweiternden Zusätzen des Dichter-Bearbeiters zuzuweisen sind. Unsere anders gerichtete Arbeitsmethode wird hingegen bestrebt sein, für das mehrfach zusammengesetzte Problem der Nausikaaepisode eine einheitliche Lösung auf Grund einer psychologischen Betrachtung zu finden.

O. Rank hat in einer grundlegenden Arbeit über den »Mythus von der Geburt des Helden« ⟨Leipzig und Wien, 1909⟩ nachgewiesen, daß ein großer Komplex von Sagen sich trotz der mannigfachsten Verschiedenheiten im einzelnen auf das Schema einer uralten, unter allen Kulturvölkern weitverbreiteten mythischen Erzählung zurückführen läßt, die die wunderbare Geburt und das ruhmvolle Leben des Helden schildert. Diese Durchschnittssage hat etwa folgende Gestalt ⟨Rank, Mythus, S. 61⟩:

»Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königssohn. Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus wie Enthaltsamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung ⟨Traum, Orakel⟩, die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborene Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten ⟨Hirten⟩ gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm.«

Auf den ersten Blick wird dem Leser eine Zusammenstellung dieses Sagenschemas mit dem Phäakenabenteuer des vielwandernden, vielgewandten Odysseus ziemlich ungereimt erscheinen[1], wir glauben

[1] Die Kenntnis des angelsächsisch-dänischen Skeafmythus, der die Grundzüge der Lohengrinsage enthält, ist von einigen Forschern schon dem Tacitus zugeschrieben worden, da dieser im dritten Kapitel der Germania beiläufig die Bemerkung fallen läßt, daß manche behaupten, Ulysses sei auf seiner langen Irrfahrt auch den Rhein aufwärts gekommen und hätte dort Asciburgium gegründet ⟨Rank, op. cit. S. 157⟩. Der Kopenhagner Schulrektor Jonas Ramus hat in seinem tractat. hist. geogr. quo Ulyssem et Outinum unum eundemque esse ostenditur. Hauniae, 1716, mit vorstehender Überlieferung die nordische Mythe von Odins Einwanderung aus dem Urland der Asen nach dem germanischen Norden und seiner Erneuung der alten Asenburg, Asgard, in Verbindung gebracht. Ebenso soll der Held des Volksbuches vom Schwanritter, Helias, der Rheinschiffer, ursprünglich Ulysses sein, der sogar die Totenwelt heimsuchte, von Göttern geschützt, weit umher schiffte, Städte und Reiche gründete wie, laut späterer Sage bei Solinus, das von ihm benannte Lissabon, Ulixibona. Dort in der Westwelt ist auch bei Homer die elysische Flur, die Inseln der Seligen bei Hesiod: und so hat nordische Phantasie das elysische Eiland in der noch Insel ⟨L'isle, Lille, lat. insulae⟩ genannten Heimat des Schwanenritters zwischen der Schelde und Lys gefunden: in derselben Gegend war

aber trotzdem, erkennen zu können, wie hier durch alle Verschiebungen und Verschleierungen, die im Gesamtzusammenhange des Epos vorgenommen werden mußten, der alte mythische Kern durchblickt. Diesem Nachweis sollen die nachstehenden Erörtungen gewidmet sein.

Odysseus hat den Riesen Polyphem, den Sohn des Poseidon geblendet, deshalb versucht der Gott in seinem Zorn, die Landung des Odysseus bei den Phäaken zu verhindern. Er zertrümmert das Floß, auf dem Odysseus die Fahrt von Ogygia, der Insel der Kalypso, angetreten hat, im Angesicht des Gestades der Phäaken, doch wird dem Odysseus knapp vorher in Gestalt der Meeresgöttin Leukothea Rettung. ⟨Od. V, 333 u. ff.⟩:

»Aber die Tochter des Kadmos, die lieblich wandelnde Ino,
Leukothea, voreinst ein redender Mensch, aber jetzo
Unter den Göttern verehrt der salzigen Fläche, die sah ihn;
Und es jammerte sie Odysseus' Leiden und Irrsal.
Da entflog sie dem Rande der See und glich einer Möwe,
Setzte sich ihm zuseiten aufs Floß und sagte die Worte:
Sage, du Armer, warum der Stranderschütterer Poseidon
Dir so fürchterlich zürnt und säete alle dies Übel?
Aber getrost, er bringt dich nicht um, wie sehr er auch wütet.
Jetzt aber höre mein Wort — du scheinst mir klug und besonnen:
Reiße die Kleider vom Leib, das Floß überlasse den Winden,
Denke der Heimat, Freund, und schwimme mit rüstigen Armen
Gegen das Land der Phäaken, denn dort entgehst du dem Schicksal.
Nimm dies göttliche Tuch, den Schleier, bind ihn dir feste
Unter die Brust, so droht dir umsonst das grause Verderben.
Wenn du jedoch hernach das Land mit Händen ergriffest,
Lös ihn ab und wirf ihn zurück in die dunklen Gewässer,
Weit übers Ufer hinaus, und wende dich selber von dannen.«

Als eine mächtige Woge das Floß auseinanderreißt, schwingt sich Odysseus auf einen Balken hinauf, »schrittlings als gelt' es ein Reiten«[1], reißt sich die Kleider vom Leib und springt ins Meer. Dort treibt er zwei Tage und zwei Nächte umher, bis sich am dritten Tage der Wind legt. Odysseus gelangt, die Brandung

aber schon längst die im atlantischen Meer versunkene hesperische Insel Atlantis entdeckt worden.

Inwieweit die Insel der Phäaken als Insel der Seligen, als Unterwelt aufgefaßt wurde, wird weiter unten erörtert werden. Nach Hagen ⟨Die Schwanensage, Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1845, S. 513—577⟩ ließe sich die Vergleichung des Ulysses mit Helias noch dadurch fortführen, daß jener im Schiffe schlafend allein wieder zur Heimat kommt, die ihm ganz fremd erscheint, während die angelsächsisch-friesische Sage von Sceaf, Odins Ahnherrn, den Knaben im Schifflein schlafend und gerüstet auf der skandinavischen Insel anlangen und dort König werden läßt. Diese Schiffssage soll wieder an den im schwimmenden Ei ruhenden Eros der griechischen Kosmogonie erinnern.

[1] Vergleiche, was Gilgamesch vor der Landung bei Xisuthros »an der Mündung der Ströme« an gleicher Stelle der Sage tut ⟨P. Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, Straßburg 1906, I., S. 33⟩.

meidend, an die Mündung eines Flußes und von dort ans Ufer der Phäakeninsel. Zu Tode ermattet, kriecht er unter zwei dichtverwachsene Ölbäume, bereitet sich ein Lager aus trockenen Blättern, in denen er wie ein »Funke, von der Asche behütet«, liegt, und schläft, bis ihn Mädchenstimmen wecken.

Unterdessen hat Nausikaa den Traum gehabt, in dem Athene in Gestalt ihrer liebsten Gespielin sie mit dem Hinweis auf ihre bevorstehende Hochzeit mahnt, Männer- und Weibergewänder bei den Spülplätzen am Fluß zu reinigen. Gewaltig über den Traum staunend, erbittet sich die Königstochter einen Wagen von ihrem Vater, verschweigt ihm aber den Grund der beschleunigten Wäsche. Nachdem Nausikaa in Gemeinschaft mit den anderen Mädchen ihre Arbeit verrichtet und gebadet und geschmaust hat, treten alle zum Ballspiel an. Nausikaa will den Ball einem der Mädchen zuwerfen, verfehlt jedoch ihr Ziel, er fällt ins Wasser. Die Mädchen schreien auf, Odysseus erwacht, richtet sich auf und tritt »wie ein Leu des Gebirgs« hervor, mit einem starken, belaubten Zweig seine Blöße deckend.

Also ging der Held, in den Kreis schönlockiger Jungfrauen
Sich zu mischen, so nackend er war, ihn spornte die Not an.
Furchtbar erschien er den Mädchen, vom Schlamm des Meeres besudelt,
Hierhin und dorthin entflohn sie und bargen sich hinter die Hügel.
Nur Nausikaa blieb. Ihr hatte Pallas Athene
Mut in die Seele gehaucht und die Furcht den Gliedern entnommen.

(Od. VI, 135 u. ff.)

Es folgt nun Rede und Gegenrede zwischen dem schutzflehenden Odysseus und Nausikaa. Nachdem dieser gebadet und die ihm übergebenen Gewänder angetan hat, verjüngt und verschönt ihn Athene, so daß Nausikaa im Gespräch mit ihren Gespielinnen dem Wunsche Ausdruck gibt, ihn zum Gemahl zu haben. Beim Aufbruch ersucht sie Odysseus, vor Eintritt in die Stadt zurückzubleiben, denn sie fürchtet, von den Einheimischen verdächtigt zu werden, wenn sie mit dem Fremdling, den sie bald einem Schiffbrüchigen, bald einem Gotte vergleicht, erblickt würde. Odysseus verweilt ihrer Weisung gemäß bei dem Quell außerhalb der Stadt, während Nausikaa im Wagen, von den Mädchen zu Fuß gefolgt, zum väterlichen Palaste zurückkehrt.

Inzwischen hat sich Odysseus nach einem kurzen Gebet im Hain der Athene wieder auf den Weg gemacht. Die Göttin tritt ihm in Gestalt eines wasserholenden Mädchens entgegen, das sich erbötig macht, ihm das gesuchte Haus zu weisen. In einen Nebel gehüllt, der ihn jedem fremden Blick unsichtbar macht, gelangt Odysseus in den Palast des Alkinoos. Nachdem er beim Königspaar Aufnahme gefunden hat, fragt ihn Arete, die Königin, wer er sei und woher er komme. Er antwortet ausweichend und gibt nur

von seiner zwanzigtägigen Fahrt[1] von Ogygia nach Scheria, der Phäakeninsel, Rechenschaft. Alkinoos schilt seine abwesende Tochter, daß sie nicht Odysseus zugleich mit den Mädchen in die Wohnung geleitet habe, Odysseus nimmt alle Schuld auf sich. Der König, von der edeln Gesinnung des Fremden gerührt, trägt ihm gleich seine Tochter an, nichtsdestoweniger verspricht er ihm, ihn morgen nachts als Schlafenden in einem Schiff in die Heimat führen zu lassen. Der Aufenthalt des Odysseus, der sich tatsächlich noch bis zum Abend des übernächsten Tages ausdehnt, vergeht mit allerlei Festlichkeiten, die dem Gaste zu Ehren veranstaltet werden: Der Sänger Demodokos singt von den Taten der Helden vor Troja, bei den Wettspielen erringt Odysseus, von Euryalos höhnisch zum Kampf herausgefordert, den Sieg im Diskoswerfen, der Rhapsode trägt das Lied von Aphroditens und Ares' verstohlener Lust vor, der Königssohn Laodamas und Halios werden als Ballspieler und Tänzer bewundert. Für die Abfahrt werden dem Odysseus Geschenke bereitet, ein Bad wird vor dem Gelage gerüstet, da tritt dem Helden Nausikaa noch einmal in einer merkwürdig einsilbigen Abschiedsszene[2] entgegen.

Von da an wird ihrer mit keinem Worte mehr Erwähnung getan.

Demodokos ergreift beim Mahl wiederum die Leier und erzählt die Mär vom hölzernen Pferd, Odysseus wird vom König, der seine innere Bewegung merkt, neuerlich aufgefordert, seinen Namen zu nennen. Er gibt sich endlich zu erkennen, seine Abenteuer halten die Hörer bis in die späte Nacht wach. Der folgende Tag wird eigentlich nur verzettelt, Odysseus wendet das Haupt nach den schönen Worten des Dichters »gar oft zu des Helios blendender Leuchte, wünschend, sie tauche hinab, sein Herz verlangte zur Heimat« ⟨Od. XIII, 28⟩. Als er sich abends mit seinen Geschenken eingeschifft hat, die Ruderer sich abfahrtsbereit rückwärtsbeugen, »fiel ihm auch wirklich ein Schlaf, unlösbar, über die Lider, ohn' Erwachen und süß, dem Tod am nächsten vergleichlich«. ⟨Od. XIII, 79.⟩ Schlafend landet Odysseus in seiner Heimat, die ihm fremd erscheint,

[1] Nach zwanzig Jahren gelangt Odysseus in seine Heimat zurück!

[2] »Aber Nausikaa stund, die Jungfrau, schön wie der Himmel,
Neben dem Pfosten der Tür, die gegen die Halle sich auftat,
Und ersahe bewundernden Augs den großen Odysseus.
Und sie begann und sprach alsbald die geflügelten Worte:
Nimm meinen Gruß nach Haus, o Gast, auf daß du auch dorten
Meiner gedenkst, denn sieh, ich half dir gleich zu Beginne.
Da erwiderte ihr der bewanderte, kluge Odysseus:
O Nausikaa, Sproß von Alkinoos' heiligem Herzen,
Möge mir Heres Gemahl, der donnernde Zeus, es verleihen,
Daß ich nach Hause gelang' und schaue den Tag meiner Heimkehr!
Und du heißest mir fürder daheim der Himmlischen eine,
Alle die Tage, denn du, o Jungfrau, wahrtest mein Leben!«

⟨Od. VIII, 457 u. ff.⟩

und auch hier hat er, indem er sich nicht zu erkennen geben darf, einen siegreichen Kampf mit den unerwünschten Freiern der Penelope zu bestehen.

II.

Ich folge einem Fingerzeig von Carl Fries ‹»Das Zagmukfest auf Scheria« in den »Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft«, 1910, 2 4›, wenn ich in Nausikaa die Mutter des Helden zu erkennen und so den Schlüssel zum Verständnis des Phäakenabenteuers in Händen zu halten glaube. In astralmythologischen Anschauungen befangen, hat dieser Forscher allerdings knapp vor der psychoanalytischen Deutung haltgemacht.

Der Mythus von der Geburt des Helden hat in den zwei Untersuchungen O. Ranks ‹»Der Mythus von der Geburt des Helden«, Leipzig und Wien 1909; »Die Lohengrinsage«, ebenda, 1911› eine so gründliche und überzeugende Behandlung erfahren, daß ich mir wohl versagen kann, für jede meiner Behauptungen das ganze Beweismaterial neuerlich anzuführen; auch bei C. G. Jung ‹»Wandlungen und Symbole der Libido« im Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschung, IV. Bd., 1. Hälfte, Leipzig und Wien 1912› findet man manches Hiehergehörige.

Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, in den Gesetzen dichterischer Phantasiebildung die nämlichen Kräfte wirksam zu sehen, die in unseren nächtlichen Träumen, in der Neurose und in den Tagesphantasien der Gesunden und Kranken tätig sind. Namentlich die letztgenannten zeigen eine enge Verwandtschaft mit den Schöpfungen der Dichter. Aus der Kenntnis einer allgemeingültigen Symbolsprache werden wir demnach vorerst im Schiffbruch des Odysseus eine symbolische Darstellung der Geburt des Helden erblicken dürfen[1].

»Eine intensive Beschäftigung mit den Träumen gesunder und gemütskranker Menschen hat gestattet, gewisse typische, das heißt bei allen Menschen immer mit der gleichen geheimen Bedeutung wiederkehrende Traumgruppen aufzustellen. Eine derselben umfaßt

[1] In diesen Zusammenhang reiht sich ein weiteres Detail gut ein: der Schlamm und Schaum, der den nackten Odysseus besudelt und ihn den Mägden der Nausikaa so furchtbar erscheinen läßt ‹Od. VI, 137›, erinnert an den von den eigenen Fäkalien herrührenden Schmutz, der das neugeborene Kind bedeckt. Vergleiche die Schilderung des von mir weiter unten behandelten typischen Nacktheitstraumes durch den Maler Römer in Gottfried Kellers »Grünem Heinrich«: »Wenn Sie einst getrennt von Ihrer Heimat und von Ihrer Mutter und allem, was Ihnen lieb ist, in der Fremde umherschweifen, und Sie haben viel gesehen und viel erfahren, haben Kummer und Sorge, sind wohl gar elend und verlassen: so wird es Ihnen des Nachts unfehlbar träumen, daß Sie sich Ihrer Heimat nähern; Sie sehen sie leuchten in den schönsten Farben, holde, feine und liebe Gestalten treten Ihnen entgegen; da entdecken Sie plötzlich, daß Sie zerfetzt, nackt und kotbedeckt einhergehen; eine namenlose Scham und Angst faßt Sie, Sie suchen sich zu bedecken, zu verbergen und erwachen in Schweiß gebadet. Dies ist, solang es Menschen gibt, der Traum des kummervollen, umhergeworfenen Mannes, und so hat Homer jene Lage ‹des Odysseus vor Nausikaa› aus dem tiefsten und ewigen Leben der Menschheit herausgenommen.«

die sogenannten »Geburtsträume« ⟨Freud, Traumdeutung, S. 199⟩, deren Studium uns ermöglicht hat, den verborgenen Sinn auch des Aussetzungsmythus zu ergründen. Aus der Verwendung der gleichen typischen Symbole läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Aussetzung des neugebornen Helden im Kästchen und Wasser, nichts als einen symbolischen Ausdruck der Geburt darstellt. Die Kinder kommen bekanntlich nicht nur in dem keineswegs so ungereimten Storchglauben, sondern auch in Wirklichkeit aus dem Wasser dem Fruchtwasser nämlich, und das so wohlverschlossene und den kleinen Helden schützende Kästchen ist nichts als eine bildliche Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibs. Das Herausziehen aus dem Wasser aber, das im Aussetzungsmythus – wie mitunter auch im Traume – aus gewissen in der Mythenschöpfung begründeten Tendenzen als ein Hineinstürzen dargestellt wird, symbolisiert direkt den Geburtsvorgang.« »Völlig im Sinne dieser unbewußten Symbolik scheint es auch gedacht, wenn der römische Dichter Lukrez die Geburt mit einem Schiffbruch vergleicht, wobei das neugeborne Kind nackt und bloß ans Ufer einer unbekannten Insel geworfen wird: Siehe das Knäblein, wie ein durch die Wut der Wellen an das Ufer geworfener Schiffer liegt es da, das arme Kind! Nackt, auf der Erde, aller Lebenshilfe bedürftig, wenn es zuerst die Natur aus dem Schoße der Mutter mit Schmerzen losgerissen hat. Mit kläglichem Gewimmer erfüllt es seinen Geburtsort. Und das wohl mit Recht, dem so viele Übel noch im Leben bevorstehen. ⟨Lukrez, de natura rerum, V, 222–227⟩[1].«

Das Flutabenteuer des Odysseus läßt zwar ein Kästchen vermissen, aber dies erklärt sich auf natürliche Weise aus der durch den Gesamtzusammenhang bedingten intellektuellen Überarbeitung des Dichters nach Regeln der Logik und Glaubwürdigkeit, auch dürfen wir als eine Art Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung einen weiteren Zug des Epos ansehen, der durch ein anderes, jedoch nicht minder verbreitetes Symbol den nämlichen Vorgang ausdrückt: des Odysseus langer Schlaf im Bereich der ihn umschlingenden Ölbäume und sein Hervortreten, als ihn Mädchenstimmen wecken. Der mit trockenen Blättern zugedeckte todmüde Held wird mit dem Keim eines Feuers, mit einem glimmenden Brande verglichen, den Asche ringsum einhüllt.

Eine derartige Wiederholung des nämlichen Motivs ⟨der Geburt⟩ innerhalb eines Mythus ist eine häufig beobachtete Erscheinung. Dem Kästchen entspricht in manchen Mythen die auch den Mutterleib deutlich symbolisierende Höhle oder der eben erwähnte hohle Baum, der regelmäßig auch »als Wohnsitz der ungebornen Seelen gedacht wird« ⟨Mannhardt, German. Mythen, S. 255⟩. Osiris ruht auf den Zweigen des Baumes, von ihnen wie im Mutterleib umwachsen,

[1] Rank, Lohengrinsage, S. 19 ff., vgl. auch Rank, Mythus, S. 69 ff. und Jung, Wandlungen, S. 253, 261.

der Dionysosmythus der Griechen läßt diesen Gott ⟨Δενδρίτης⟩ aus einem hohlen Baum kommen, das Heddernheimer Relief stellt den Sonnengott Mithras dar, wie er mit halbem Leibe aus dem Wipfel eines Baumes hervorragt, »der junge Sonnengott der indischen Mythologie ruht schlafend in einer Lotosblume und erregt allgemeines Erstaunen, wenn er jugendlichschnell den hüllenden wunderbaren Baum verläßt und plötzlich unter die Menge tritt« ⟨Fries⟩. Im Schwanenmärchen erlöst die Heldin, in einem hohlen Baume sitzend, die verwandelten Brüder, in Indonesien kommt das erste Menschenpaar aus dem Bambus, in Polynesien aus dem Seegras, in Neu-Holland wird der erste Mensch aus Baumknoten herausgeholt. Nach Schurtz ⟨Urgeschichte der Kultur, S. 578⟩ leiten die chinesischen Könige in Yautscho ihr Geschlecht von einem Kinde ab, das in einem hohlen Bambusrohr ans Ufer schwamm ⟨Verknüpfung der zwei Geburtssymbole⟩. Weitere Beispiele bei Rank, Jung, Fries und Frobenius ⟨Das Zeitalter des Sonnengottes, I. Bd. Berlin 1904⟩.

Wenn wir nun in Nausikaa die Mutter des Helden erblicken, die diesem nach dessen eigenen Worten das Leben rettet[1], so stützen wir uns vor allem auf die grundlegenden Ausführungen Freuds über die »symbolische Bedeutung der Rettungsphantasie«[2], in denen es unter anderem heißt:

»Das Retten kann seine Bedeutung variieren, je nachdem es von einer Frau oder von einem Mann phantasiert wird. Es kann ebensowohl bedeuten: ein Kind machen = zur Geburt bringen ⟨für den Mann⟩, wie: selbst ein Kind gebären ⟨für die Frau⟩. Insbesondere in der Zusammensetzung mit dem Wasser lassen sich diese verschiedenen Bedeutungen des Rettens in Träumen und Phantasien deutlich erkennen. Wenn ein Mann im Traume eine Frau aus dem Wasser rettet, so heißt das: er macht sie zur Mutter, was nach den vorstehenden Erörterungen gleichsinnig ist dem Inhalt: er macht sie zu seiner Mutter. Wenn eine Frau einen andern ⟨ein Kind⟩ aus dem Wasser rettet, so bekennt sie sich damit wie die Königstochter in der Mosessage als seine Mutter, die ihn geboren hat.«

Im Lichte der neugewonnenen Anschauungen werden wir der Ino-Leukothea ⟨»voreinst ein redender Mensch, aber jetzo unter den Göttern verehrt der salzigen Fläche«⟩[3], die sich, einer Möwe gleichend, zu Odysseus aufs Floß setzt und ihm den rettenden Schleier übergibt, eine tiefere Bedeutung zusprechen müssen: sie ist die aus dem typischen Heldenmythus bekannte Mutter in Gestalt des hilfreichen Tieres, die das Kind vor dem Zorn des Vaters ⟨Poseidon⟩[4] bewahrt.

---

[1] Od. VIII, 468.
[2] Jahrb. II, S. 397 ff.
[3] Od. V, 334.
[4] Poseidon ist der Großvater des Alkinoos, vgl. Od. VII, 56 u. ff. Nach einer rhodischen Umbildung der Sage galt Leukothea als die verwandelte Halia, eine Schwester der Telchinen, die dem Poseidon eine Tochter und sechs Söhne gebar ⟨Roscher, S. 2011⟩. Die Göttin wurde auch mit Aphrodite identifiziert

Wir haben also hier neuerlich eine Doublette nachgewiesen. In diesem Zusammenhang wird die Blendung des Polyphem als Kastration ‹des Vaters› aufzufassen sein. Über die Blendung als symbolischen Ersatz der Entmannung siehe die Arbeiten von Ferenczi ‹Imago 1912, Bd. I, S. 281 f.›, Rank ‹Jahrg. 1, Heft 2 der intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoan.›, Eder ‹ebd.› u. a.

Leukothea weist den Odysseus an, sich die Kleider vom Leibe zu reißen und den göttlichen Schleier unter die Brust zu binden, dann drohe ihm umsonst das grausame Verderben. Sobald er aber gelandet ist, soll er den Schleier in die Gewässer zurückwerfen und sich selber abwenden.

Versuchen wir eine psychoanalytische Erklärung dieser Szene an der Hand der Ergebnisse, zu denen O. Rank in seiner Abhandlung über »die Nacktheit in Sage und Dichtung« ‹Imago 1913, II. Jahrg., Heft 3 u. 4› gekommen ist. Wir werden sehen, daß diese Episode mit einigen andern später erörterten aufs innigste zusammenhängt.

Nach Rank verdanken die Gestaltungen des Nacktheitsmotiv in Dichtung und Sage ihre Triebkraft der kindlichen Entblößungs- und Schaulust, allgemeiner gesagt, seiner Sexualneugierde, die sich insbesondere auf den verbotenen Anblick der elterlichen Sexualfunktionen und -organe ‹vornehmlich der Mutter› bezieht. Dabei finden die Regungen, die eine Befriedigung der verbotenen Gelüste anstreben, in gleicher Weise ihren Ausdruck wie die hemmenden, verdrängenden Strebungen des kulturell eingestellten Ich, wenn auch bald die eine, bald die andere Regung im Phantasieprodukt vorherrscht.

Die Befriedigungsphantasie der Schaulust finden wir objektiviert in dem unsichtbar machenden Wunschring, der anderseits in der Strafphantasie den Aufenthalt des verborgenen Lauschers verrät, dessen Augen in anderen Überlieferungen für den Anblick des Verbotenen geblendet werden. Diesem subjektiven Moment der Blendung entspricht die denselben Effekt bewirkende objektive Unsichtbarkeit, nicht der eigenen Person, wie in der Befriedigungsphantasie, sondern der angeblickten Person, die durch ihr Verschwinden dem Anblick des Lüsternen ebenso entzogen wird wie durch dessen eigene Blendung.

Wir vermuten bereits, daß das schon der alten indischen Überlieferung bekannte Motiv des unsichtbar machenden Schleiers in unserer Episode eine nicht restlos geglückte Umbildung erfahren hat,

---

‹ebd.›. Nach einer anderen Sage springt Ino mit ihrem Kinde Palaimon-Melikertes ins Meer ‹symbolischer Geburtsvorgang›. Pausanias ‹3., 24, 3› erzählt nachstehende, in der Stadt Brasiai an der lakonischen Küste heimische Legende: Die Einwohner berichten, daß Semele nach der Geburt des Dionysos von Kadmos mit ihrem Kinde in eine längliche Lade, eine λάρναξ gelegt und ins Meer ausgesetzt wurde, die Wellen trieben sie an diesen Teil der Küste, Semele starb und bald darauf erschien Ino, um das Kind zu pflegen.

die uns den ursprünglichen Zusammenhang herzustellen gestattet. Es ist nämlich auffällig, daß Leukothea die Wirksamkeit des Zauberschleiers an die Bedingung knüpft, daß Odysseus sich seiner Kleider entledigt. Sonst würde er wohl trotz göttlichen Schutzes untergehen? Dieser dem göttlichen Wesen widersprechende Zug ragt wie ein unverstandener Rest in die Umarbeitung des Dichters herein, die rationalisierende Erklärung, daß Odysseus andernfalls bei der ersten Begegnung mit Nausikaa nicht nackt wäre, befriedigt nicht völlig. Wir meinen also, daß ursprünglich das Verbot des Anblicks der ihrer Kleider entblößten Frau dem Sohne galt und daß seine Bestrafung im Verschwinden des Liebesobjektes mit Hilfe des Schleiers objektiviert wurde. Das Gebot, sich abzuwenden, fügt sich dem von uns gefundenen Sinn, ebenso wie die Tierverwandlung ein in der Sagenbildung häufig vorkommendes Mittel zur Symbolisierung des den Schaulustigen abstoßenden weiblichen Genitales ⟨Schlange, Drache, Fisch, Vogel etc.⟩ darstellt.

In der Übergabe des Zauberschleiers an den Mann dürfen wir vielleicht die ⟨psychologisch ursprünglichere⟩ Verwertung des Unsichtbarkeitsmotivs im Dienste der männlichen Schaulust selbst erblicken. »Der Mann ist hier im Besitz eines dem weiblichen Schleier, Hemd oder Mantel entsprechenden Zaubermittels, mit dessen Hilfe er sich unsichtbar machen und alles, wonach ihn gelüstet, schauen kann, wie er es einst als Kind so heiß gewünscht hatte.« Möglicherweise spielt bei dem Zwecke des Schleiers, Odysseus an das Gestade der Phäakeninsel zu tragen, auch die Insel ⟨= Mutterleibsphantasie⟩ eine Rolle, auf das Typische dieser Phantasie hat zuerst Riklin ⟨Jahrb., Bd. II, S. 246 ff.⟩ hingewiesen.

Wenden wir uns wieder der weiblichen Hauptgestalt unserer Untersuchung zu, die sich in ihrer alten Bedeutung als Mutter offenbart, so werden wir zunächst, eingedenk der Gesetze der Entstellung und Umarbeitung, die die individuelle Phantasietätigkeit beherrschen, keinen Anstoß daran nehmen, daß Nausikaa als Jungfrau geschildert wird, indes uns Odysseus als Mann in der Blüte der Jahre entgegentritt. Zeitweise muß er freilich älter aussehen, da er bei verschiedenen Gelegenheiten mit »Fremdling, Vater« angeredet wird.

Die Verjüngung der Mutter, ihre Umwandlung in eine Jungfrau dient zur Verdeckung des Inzestes. Rank sagt darüber: »Es ist begreiflich, daß der Sohn den Kontrast zwischen seiner zunehmenden Reifung und Geschlechtstüchtigkeit und den abnehmenden Reizen und Geschlechtsfähigkeiten der Mutter peinlich empfindet und diese Disharmonie in der Phantasie einerseits durch Annäherung seiner Reife an die des Vaters ⟨Identifizierung⟩, anderseits aber noch lieber durch Verjüngung der Mutter[1], durch Festhalten an den Reizen, mit denen

[1] Durch diese Altersverschiebung ergibt sich sekundär ein Paar Vater-Tochter. Die Deutung, die in dem Verhalten des Odysseus zu Nausikaa eine erotische Beziehung zwischen Vater und Tochter erkennen will, trifft aber nicht den ursprünglichen Sinn.

sie seinerzeit dem Kinde geschmückt schien, auszugleichen sucht.« In der jungen Tochter dürfen wir eine durch Abspaltung der anmutigen, begehrenswerten und der Liebe des Sohnes zugänglichen Seite der Mutter geschaffene selbständige Gestalt sehen[1].

Der sechste Gesang der Odyssee, der die erste Begegnung des Odysseus mit Nausikaa schildert, wird durch einen Traum der Königstochter eingeleitet, der an die für die Mythen von der Geburt des Helden typischen prophetischen Träume erinnert.

Fries[2] will Übereinstimmungen zwischen Nausikaas Traum und Ausfahrt mit der Jugendgeschichte des Buddha aufweisen. »Wie die Mutter großer Helden oder Heiligen wird die Jungfrau im Traume heimgesucht. Von ihrer nahe bevorstehenden Vermählung ist die Rede, man entsinnt sich ähnlicher Heimsuchungen, in denen den Jungfrauen oder Frauen ein großer, berühmter Sohn angekündigt wird. Odysseus wird eigentlich draußen vor der Stadt geboren, Nausikaa ist eigentlich seine Mutter. Dann wird manches natürlicher, was man nun einmal als selbstverständlich hinnimmt, ohne die darin enthaltenen Seltsamkeiten zu beachten. Seltsam ist doch die Motivierung für die Ausfahrt, die Vermählung stehe bevor. War denn die Reinlichkeit und Ordnung im Hause des Alkinoos so wenig geregelt, daß es erst eines Apparates von Theophanien und Traumbildern bedurfte, um dem abzuhelfen? . . . Wäre es die Gattin des Königs, die zu einer ungewöhnlichen Fahrt von ihrem Gemahl Urlaub erbittet, wie z. B. in der Buddhageschichte, so wäre kein Anstoß vorhanden. Seltsam aber mutet es, wie gesagt, an, daß Nausikaa so viele Verstellungskünste und schamhafte Bitten für notwendig erachtet, um die Wäsche des Hauses zu besorgen. Ist es denn das erstemal, daß das geschieht? Bedarf es zu diesem Zweck so vielfacher Motivierung? Ist das nicht ein selbstverständlicher Teil der Hauswirtschaft? Die Fahrt zum Lumbînîhain, wo der Buddha geboren werden soll, und ähnliche Fälle erklären sich ungezwungen. Die Szene der Nausikaaepisode umspielt eine eigene, zarte Erotik, die geradezu etwas geheim Verheißungsvolles enthält, es ist, als ob hier eine hohe Vermählung geschehen sollte, etwa mit einem Gott, oder die Geburt eines Götterkindes. Eine freudige, erwartungsvolle Erregung wie bei Krischnas oder Apollons Geburt u. a. erfüllt diesen Teil der Erzählung, die Göttin spricht verheißungsvoll von Vermählung, Nausikaa gerät in freudige Erregung und beschleunigt die Fahrt, verschämt deutet sie dem Vater ihre Absicht an, er errät ihre geheimen Liebesgedanken: was aber ist der Erfolg? Nichts von allem, ein Fremdling wird gefunden und heimgebracht, sonst nichts.«

[1] Bezeichnenderweise heißt Nausikaa in Goethes gleichnamigem Fragment im Text Arete — wie die Mutter der homerischen Nausikaa. Im sechsten Gesang der Odyssee, V, 115, wird Nausikaa Königin genannt. Die Königin Arete war wiederum die Nichte ihres Gatten ‹Od. VII, 65, 66›.

[2] Op. cit. S. 317 ff.

Auch Mülder[1], der mit Recht vermutet, daß Nausikaa in der älteren Vorlage eine viel bedeutendere Rolle gespielt habe, erblickt in der Traumerzählung einen Widerspruch zwischen Vers 27, der von der bevorstehenden Hochzeit[2] redet, und Vers 34, der nur einen allgemeinen Hinweis auf die vielen Freier der Nausikaa enthält, und glaubt, die Umbiegung des ursprünglichen Motivs mit der Notwendigkeit begründen zu müssen, Raum für die zwischen Odysseus und der Königstochter spielende Erotik und das Heiratsangebot des Alkinoos zu schaffen.

Anknüpfend an den von Freud in der »Traumdeutung« ⟨3. Aufl., S. 175 ff.⟩ untersuchten typischen »Verlegenheitstraum der Nacktheit« ⟨in dem der entblößte Träumer entfliehen oder sich verbergen will und dabei der eigentümlichen Hemmung unterliegt, daß er nicht von der Stelle kann und sich unvermögend fühlt, die peinliche Situation zu verändern, deren er sich aufs tiefste schämt, während die zahlreichen fremden Traumpersonen, die meist Zeugen seiner Entblößung sind, nicht den geringsten Anstoß daran nehmen⟩, stellt Rank in seiner früher genannten Abhandlung die Behauptung auf, daß die in der »Traumdeutung« erwähnte Nausikaasage die eigentümliche Hemmung objektiviere, der der Betroffene unterliegt, wenn auch in einer durch die Forderungen des Sagengefüges entstellten Form. Hier ist es die schöne Nausikaa, die beim Anblick des nackten Odysseus sich nicht von der Stelle zu rühren vermag, während die zur Situation gehörige Empfindung der Scham auf die sonst teilnahmslose Zuschauermenge, hier die Gespielinnen, übertragen ist[3]. Freud hat diese Nacktheitsträume als Exhibitionsträume aufgeklärt, als Reproduktion von Kinderszenen, die in eine Zeit zurückgehen, wo sich der Mensch seiner Nacktheit noch nicht zu schämen pflegt, und hat die auffallende Kontrastierung der eigenen intensiven Scham zur Menge fremder teilnahmsloser Zuschauer als Verdrängungsausdruck der ursprünglichen Lustempfindung verständlich gemacht, mit der man die Entblößung einer einzelnen wohlvertrauten Person bot. Ich meine nun, daß die von Rank vorgenommene psychoanalytische Durchleuchtung der Nausikaaepisode eine willkommene Bestätigung und Ergänzung durch unsere Identifizierung der Nausikaa mit der Mutter des Helden erhält. Odysseus befriedigt zuerst seinen Nacktheitswunsch, die später einsetzende Verdrängung drückt sich in den an die Mädchen gerichteten Worten aus: »Doch bad' ich mich nicht in eurer Gesellschaft, denn

---

[1] D. Mülder: Die Phäakendichtung der Odyssee, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw., IX. Jahrg., Leipzig 1906.

[2] »Die Warnung vor Saumseligkeit, das Antreiben zur Eile, überhaupt die ganze Motivierung läßt nur die eine Auffassung zu, daß die Hochzeit unmittelbar nahe ist, daß also bereits der Bräutigam, der Tag der Hochzeit usw. bereits bestellt ist. Diese Eile liegt nicht bloß im Antrieb, sie liegt auch in der Ausführung, die in der Frühe des nächsten Morgens beginnt«. ⟨S. 31, 32.⟩

[3] Vgl. die oben angeführten Verse ⟨Od. VI, 137 u. ff.⟩.

ich schäme mich nackt vor den zierlich gescheitelten Mägden« ⟨Od. VI, 221, 222⟩.

Ich muß mir versagen, die vielen überzeugenden Details aus Ranks Untersuchungen einzeln anzuführen, begnüge mich, einige charakteristische hervorzuheben. »Die in den wirklichen Verhältnissen durchaus nicht gerechtfertigte Begründung der Traummahnung durch das Motiv der bevorstehenden Hochzeit verrät sich ohne weiteres als die dem Traumleben eigentümliche Wunscherfüllungstendenz, welche dem Mädchen die Erfüllung ihres sehnsüchtigsten Wunsches als unmittelbar bevorstehend vortäuscht . . . Aus der unbewußten Unterfütterung des Traumes ⟨Entblößungsgelüste⟩ würde sich erst die Scheu erklären, die das Mädchen davon abhält, gerade dieses Detail des Traumes, die Begründung der Wäsche mit der bevorstehenden Hochzeit, dem Vater mitzuteilen, wie anderseits das bald darauf in Gesellschaft ihrer Mädchen genommene Bad ⟨V. 96⟩ den Entblößungswunsch teilweise befriedigt . . . Ist also die Empfindung der Nacktheit und das Gefühl der Scham dem Odysseus als dem Helden der Erzählung zugeschrieben, so verstehen wir die Sensation der Hemmung bei der von seinem Anblick festgebannten Nausikaa als Ergänzung jenes Details der Brautnachtsphantasie[1], das sich in ihrem Traume nicht in Form der eigentlich ersehnten Entblößung durchzusetzen vermochte. Sie träumt also nicht direkt vom Nacktheitswunsch, der ihr erst mit der Erscheinung des Odysseus bewußt wird, sondern infolge der intensiven Verdrängung zur Scham von seinem Gegensatz, von einer Menge prächtiger und kostbarer Kleider, die zur möglichst weitgehenden Verhüllung der Nacktheit dienen.«

Bevor wir an der Hand der Rankschen Arbeit die aus der Schaulust entspringenden Motive der Unsichtbarkeit und Entblößung bei zwei weiteren Episoden[2] betrachten ⟨die Leukotheaepisode scheint Rank entgangen zu sein⟩, verlohnt es sich, kurz unsere Aufmerksamkeit dem Ballspiel zuzuwenden, das das Erwachen des Odysseus und sein Zusammentreffen mit Nausikaa herbeiführt.

»Also warf die Herrin den Ball gen eine der Mägde
Und verfehlte die Magd. Er fiel in den reißenden Strudel.
Weithin scholl das Geschrei: da erwachte der große Odysseus.«
⟨Od. VI, 115 u. ff.⟩

---

[1] Rank deutet zum Beweis für deren Bestehen auf den Umstand hin, daß Nausikaa sich den schönen Mann sogleich zum Gemahl wünscht:

»Würde mir doch ein Gemahl von solcher Bildung bescheret,
Unter den Fürsten des Volks, und gefiel es ihm selber zu bleiben!« ⟨245.⟩

Ein Wunsch, den auch ihr Vater, »der alles merkte«, dem Fremdling gegenüber wiederholt ⟨V, 311 ff.⟩.

[2] Das wiederholte Vorkommen des Motivs der Schaulust in der Odyssee ⟨die Polyphemsage gehört nach Rank auch hierher⟩ ist für den blinden Homer bezeichnend.

Für Fries stellt sich die ganze Ballspielszene als ein Motiv der Astrallegende dar, was in einem gewissen Sinn zweifellos richtig ist. Er schreibt darüber: »Der Fehlwurf des Balles durfte vielleicht nicht ausbleiben, das scheinbare Mittel zum Zweck ist vielleicht, wie oft in der Geschichte der Mythen, ursprünglich Selbstzweck. Es war schon von Sagen die Rede, in denen das Ballspiel eine große Rolle spielt und in denen der Ball einmal in die Tiefe stürzt, statt sein Ziel zu treffen, wie hier. Es zeigte sich, daß damit wahrscheinlich das Verschwinden der Sonne beziehungsweise des Mondes gemeint ist. Dies Hinabstürzen wird man dem Untergang der Himmelslichter vergleichen.«

Wir werden uns bei der Erklärung, daß der Ball bloß die Sonne vorstellt, nicht beruhigen, sondern einer tiefer schürfenden psychologischen Betrachtung einräumen müssen, daß der Sonnenball hier ein Symbol des ⟨väterlichen⟩ Phallus[1] ⟨unter Umständen auch des weiblichen Genitales⟩ ist. Die sexuelle Beziehung des Balles erhellt aus nachfolgenden bei Fries erwähnten Beispielen:

In gewissen Gegenden Norddeutschlands ziehen die Burschen und Mädchen zwei Sonntage vor Ostern zum Hause neuvermählter Paare und spielen dort Ball[2]. Eine Mansfeldische Sage erzählt: Zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche saß ein Mann am Wege, um zu ruhen. Da sah er auf einmal vor sich einen schönen Garten mit einem Schloß. Eine grüngekleidete Jungfrau erschien und verschwand im Schloß. Dann standen neun Kegel da. Sechs Herren erschienen und warfen mit Kugeln nach den Kegeln. Eine Stunde währte das Spiel, dann verschwand alles[3]. In dem dänischen Lied von Jung Svendal wird erzählt, daß der Held Ballspielen wollte. Aber der Ball flog in den Jungfrauensaal, er sucht ihn und ihm wird die Aufgabe gestellt, eine Jungfrau zu erlösen[4]. Das Märchen vom Froschkönig[5] gehört auch hieher. Besonders bemerkenswert sind die Sagen vom mißlungenen Ballwurf, der zur Erlösung eines Unglücklichen, Verzauberten führt. In der griechischen Mythologie wird erzählt, daß die drei Graien mit ihrem gemeinsamen Auge Fangball spielen. Die

[1] Analysen von Neurotikern und Geisteskranken, die durch Tatsachen der Völkerpsychologie bestätigt werden, haben nämlich die bisexuelle Symbolik der Sonne, die nicht bloß den Vater ⟨beziehungsweise dessen überwachendes Auge oder seinen Glanz⟩, sondern auch die Mutter darstellt, unzweideutig erwiesen. Wenn wir aber die Identität von Auge und Sonne anerkennen, so kann nach Abraham ⟨Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust, Jahrb. 1914⟩ auch der Sonne die gleiche phallische Bedeutung wie dem Auge des Vaters zugeschrieben werden. Reiches, namentlich aus Traumanalysen stammendes Beweismaterial ⟨vgl. die Arbeiten von Rank, Jones, Bleuler, Eder u. a.⟩ läßt mit Gewißheit erkennen, daß das Auge bald männliche, bald weibliche Genitalbedeutung haben kann.

[2] Kuhn und Schwarz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 372 Mannhardt, Baumkultus, 471 ff., 488 ff.

[3] Größler, Sagen aus Mansfeld, S. 52.

[4] Wislicenus, Symbolik von Sonne und Tag, S. 31 f. Zürich 1867.

[5] Grimm, Märchen 1.

Graien erinnern an die in den Sagen sehr verbreiteten Wesen, die nur ein Auge besitzen, das sich mitten auf der Stirn befindet ⟨Polyphem⟩[1]. Wenn wir uns der oben aufgestellten Gleichung: Auge = Sonne = Genitale erinnern, werden wir verstehen, wieso die Naturmythologen zu ihrer solaren Deutung derartiger mythologischer Gestalten kamen. Aeschylus ⟨Prometh. v. 791 ff.⟩ gibt eine Schilderung der Phorkiden ⟨= Graien⟩, die er als *κυκνόμορφοι*, von Schwanengestalt bezeichnet. Die Schwanenjungfrauen werden weiter unten mit den Phäaken zusammengestellt.

Ein mittelamerikanischer Mythus mag die Reihe der Beispiele beschließen. Auf dem Ballspielplatz läßt der Sonnengott Uitzlopochtli ein Loch für das Hindurchgehen des Balles anlegen, das Loch wird zum Brunnen, auch ringsum breitet sich Wasser aus, in dem allerlei Gewächse, darunter Zypressen, gedeihen. Diese Befehle erteilt der Gott unsichtbar, d. h. vor dem Sonnenaufgang. Darauf erscheint er, opfert seine Schwester, den Mond, an dem Loche des Ballspielplatzes und reißt auch den Sternen das Herz heraus. Sich umsehend, durchbohrt er dann das Wasser der Morgenröte und bringt es zum Ablaufen. Waitz ⟨Anthrop. d. Naturvölker, I, 464, Anm.⟩ erwähnt, daß der nämliche Gott Uitzlopochtli von einem Weibe geboren wurde, das einen vom Himmel herabfliegenden Federball in ihrem Busen aufnahm.

Nach Preuß[2] hat das Ballspiel[3] den Zauberzweck, Erfolg, Glück und Gesundheit herbeizuführen. Es handelt sich wohl um Glück — in der Liebe.

Das dem Ballspiel folgende Auftauchen des Odysseus, das wir oben als Geburt gedeutet haben, läßt ohnehin im Sturz des Balles neben der oberflächlicheren, astralen Bedeutung ein Symbol des Sexualaktes vermuten.

Gegenüber dem Umstande, daß Nausikaa vor dem nackten Manne, der sich selber scheut, vor den Mädchen zu baden, keinerlei Empfindung der Scham zeigt, muß das Bedenken der Jungfrau auffällig scheinen, sich vor anderen Leuten in Begleitung des Odysseus sehen zu lassen, mit ihm zu »gehen« ⟨vgl. »marcher avec quelqu'un«, Inzestscheu?⟩. Wir werden auch hier — trotz der durch logische und psychische Gründe gebotenen Entstellung — an die von Freud nachgewiesene Pubertätsphantasie des Sohnes erinnert, der gegen die Mutter den Vorwurf der Untreue ⟨mit dem Vater⟩ erhebt. Der brünstig erflehte Gott wird nämlich in einen Gegensatz zu den Jungen, die sie mißachtet, gebracht[4].

[1] »Das« Auge ersetzt ein Organ, das nur in der Einzahl vorhanden ist ⟨Abraham, op. cit. S. 38⟩.

[2] Zeitschr. d. Ges. f. Erdkde, S. 364 ff. Berlin 1905, Globus LXXXVII, S. 136 ff.

[3] Wie eine endopsychische Wahrnehmung des inzestuösen Charakters des Ballspieles erscheint es, wenn Makk. 2, 4, 14 das Ballspiel als eines der heidnischen Greuel verurteilt, mit denen man Israel verderben will.

[4] Od. VI, 280 u. ff.

Bevor Odysseus die Phäakenstadt betritt, verhüllt ihn der Nebel der Athene allen Blicken. Kurz darauf begegnet ihm die Göttin in Gestalt eines wasserholenden Mädchens. Man fragt sich zunächst: Warum das? denn erstens ist es Abend, wenn der Fremdling in die Stadt kommt, und zweitens bedarf es wahrhaftig keiner göttlichen Führerin, um dem Odysseus das Haus des Alkinoos, das nach Nausikaas eigenen Worten leicht kenntlich ist, zu zeigen, jedes beliebige junge Mädchen würde für diese Aufgabe genügen.

Rank hat auch hier Licht in die Frage gebracht, indem er auf die positive Betätigung der Schaulust mittels der eigenen Unsichtbarkeit hinwies. Athene, die dem Helden in allen schwierigen Lagen schützend zur Seite steht, hat ja zweifellos hervorragend mütterlichen[1] Charakter. In dem Geborgensein, das dem Kind unbehindertes Beschauen des weiblichen Genitales gestattet und gleichzeitig Sicherheit vor allen Belästigungen durch die Außenwelt gewährt, schaffen sich sowohl der Inzestwunsch wie die Mutterleibsphantasie Erfüllung. In der Absicht, Odysseus vor Fragen[2] der Phäaken zu bewahren, klingt das typische »Frageverbot« an.

Odysseus wird bei Alkinoos aufs gastfreundlichste aufgenommen, der König verspricht ihm baldiges Geleit in die Heimat, eine prächtige Lade mit Geschenken wird ihm überreicht, Wettspiele werden dem Fremdling zu Ehren veranstaltet, Alkinoos trägt dem unbekannten Mann – sonderbar genug – seine eigene Tochter an: aber noch immer bleibt die Frage, »wer er sei, woher?« unbeantwortet, erst nachdem Demodokos zur Leier gegriffen und das Lied von Aphroditens und Ares' verbotener Lust und die Mär vom hölzernen Pferd gesungen hat, legt Odysseus von sich und seinen Abenteuern Rechenschaft ab.

Nun hat Rank in seiner Untersuchung über die »Lohengrinsage« als Grund des Frageverbotes die Ermöglichung der Mutterehe angegeben, soll der Sohn die Mutter heiraten können, so ist natürlich die erste Bedingung, daß der Inzest unbewußt vollzogen werde[3]. Voraussetzung für die Durchführung ist aber auch die unerkannte Beseitigung des rivalisierenden Vaters; beide Gegenstücke sind in der Oedipussage psychologisch folgerichtig ineinander gearbeitet.

Die Odyssee scheint zunächst keines der beiden Motive zu enthalten, wenn wir jedoch auf die manchmal geradezu raffinierte Art der Dichtung Bedacht nehmen, so wie der Traum psychologisch Bedeutsames durch unwesentliche Details und Verschiebung auf Nebenepisoden, die keinen manifesten Zusammenhang mit der

---

[1] Auch nach Jensen, auf dessen Werk wir weiter unten zurückkommen, ist ein Zusammenhang zwischen der Wasserträgerin und der Mutter des Helden wahrscheinlich.

[2] »Daß ihn keiner im adligen Volk der stolzen Phäaken
Fänd und fragte ihn aus und kränkte mit Spotten sein Herze.«
(Od. VII, 16, 17.)

[3] Ebenda S. 98.

Haupthandlung zeigen, zu maskieren, dürfen wir vielleicht die gesuchten Motive in dem Wettkampf des Euryalos mit dem Odysseus und in der Demodokoseinlage, die die Liebe des Ares und der Aphrodite besingt, wieder erkennen. Odysseus, bei dem die Doppelrolle als Sohn und eigener Vater auch äußerlich abwechselnd zum Ausdruck gelangt — er wird bald an Schönheit mit einem Gotte verglichen, bald mit »Fremdling, Vater« angeredet — wird bei den Wettkämpfen, die unter der Leitung des Laodamas, des Sohnes des Königs, dem Gastfreund zu Ehren stattfinden, von Euryalos mit spottenden Worten gereizt und zur Teilnahme herausgefordert.

Vorerst ein Wort über den Agonvorsteher. Es ist der nämliche Laodamas, den Alkinoos nach Eintritt des Odysseus in den Königssaal auf eine Bemerkung des Echeneos hin aufstehen heißt — worin Mülder[1] einen Zug des Bearbeiters erblicken will, der die Absicht hatte, Laodamas, der in dem benutzten Gedichtbruchstück bei den Spielen eine so selbständige Stelle innehat, in ein Verhältnis der Unterordnung zu Alkinoos zu bringen, aber so, daß er doch geeignet blieb, den König in einem besonderen Fall zu vertreten.

Laodamas, der dem Odysseus den Platz einräumt und den im Agon zu bekämpfen Odysseus sich weigert[2], gehört — nicht unähnlich dem Laertes im »Hamlet« — in die Reihe der Vaterfiguren, wie Alkinoos[3] ⟨der mächtige, gütige Vater⟩, Euryalos ⟨der Vater als Rivale bei der Mutter⟩, Hephaistos ⟨der betrogene Vater⟩, Helios ⟨der allwissende Vater⟩ und Poseidon ⟨der zürnende Vater⟩.

Durch die höhnenden Worte des Euryalos gereizt, ergreift Odysseus den schwersten Diskos und wirft die sausende Scheibe[4] weit über alle übrigen hinaus. Der Widersacher, den Odysseus mit Eurytos vergleicht, der sich mit Phoibos Apollon zu streiten vermaß und deshalb vom Gotte getötet wurde, überreicht zum Zeichen der Versöhnung dem Odysseus später ein Schwert als Geschenk: Das Schwert tritt in Sagen und Mythen als typisches Symbol des männlichen Gliedes auf, die Schwertübergabe ist hier vielleicht als Milderung der ursprünglichen Entmannung aufzufassen[5].

Euryalos, »gleich an Gestalt dem zermalmenden Ares«, einer der schönsten Jünglinge unter den Phäaken, ist sicherlich ein Freier der Nausikaa[6]. Als solcher, der so wie die Freier auf Ithaka von

---

[1] Op. cit. S. 25.

[2] Od. VIII 207, 208.

[3] »Wahrlich, ein Licht ging aus, wie Sonnen- oder wie Mondlicht,
Durch des erhabenen Herrn, Alkinoos, hohe Behausung.«
⟨Od. VII, 84, 85.⟩

[4] ⟨Sonnen⟩scheibe = Penissymbol?

[5] Vgl. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, Leipzig und Wien 1912, S. 269.

[6] »Längst schon freien um dich die edelsten jungen Gesellen
Rings im phäakischen Gau, der dich und die Deinen geboren.«
⟨Od. VI, 34, 35.⟩

dem unerkannten Odysseus weggeschafft wird, spielt er die Rolle des Vaters, eine antike Überlieferung will jedoch auch in ihm einen Sohn des Odysseus sehen. Auf jeden Fall steht er in einer besonderen Affektbeziehung zu ihm. Dieser Euryalos ist der Sohn des Odysseus und der Euippe und Held einer sophokleischen Tragödie, Inhalt und Vorfabel der Tragödie lauten nach Welcker[1]:

Nach dem Siege über die Freier war Odysseus gewisser Orakel wegen nach Epirus gegangen und hatte dort mit Euippe, der Tochter seines Gastfreundes Tyrimmas, einen Sohn gezeugt, namens Euryalos, den seine Mutter, als er herangewachsen war, mit einem Erkennungszeichen und einem verschlossenen Brief nach Ithaka sandte, um den Vater aufzusuchen. Odysseus war gerade vom Hause abwesend und seine Gemahlin Penelope, die inzwischen seinen Treubruch mit Euippe erfahren hatte, beschloß, sich zu rächen. Sie bewog also den heimgekehrten Odysseus, bevor er noch die Wahrheit erfahren konnte, den Euryalos als einen Feind zu töten. So wurde Odysseus, ohne es zu wissen, der Mörder seines Sohnes.

Rank[2] bemerkt dazu: »Daß die Gattin des Odysseus den Mord aus Eifersucht veranlaßt, weist nicht nur auf den sexuellen Hintergrund des Ganzen hin, sondern erinnert auch auffällig an den Uriasbrief, den nach Ilias ‹VI, 166 ff.› König Proitos dem Bellerophontes mitgibt, den die Gattin des Königs nach einem vergeblichen Verführungsversuch beim König unerlaubter Nachstellungen beschuldigt. Hier schimmert eine tiefere Motivierung für die Anschuldigungen des Euryalos durch die auch sonst von zudringlichen Freiern belästigte Penelope und für die Mordtat des Odysseus aus Eifersucht durch, der ja auch sonst die seiner Gattin unbequemen Freier skrupellos tötet.«

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Kampf zwischen Vater und Sohn im Agon zwischen Odysseus und Euryalos bereits ein sehr fortgeschrittenes Verdrängungsstadium erreicht hat[3].

---

[1] Zitiert nach Rank, Inzestmotiv, S. 180.

[2] l. c.

[3] Nach einem nicht erhaltenen Tragödienfragment des Sophokles: *Ὀδυσσεὺς ὀκανθοπλήξ ἢ Νίπτρα* ‹Odysseus vom Rochenstachel getötet oder das Fußbad›, dessen Inhalt wir aus der Tragödie Niptra des römischen Dichters Pacuvius ergänzen dürfen, wird Odysseus von einem seiner unehelichen Söhne, von Telegonos, dem Sohn der Kirke, unwissentlich getötet, im Sinne der Sage tötet aber vorher Odysseus seinen Sohn Telemachos durch ein Wurfgeschoß ‹einen Rochenstachel›. Eine uns nur in Fragmenten erhaltene epische Fortsetzung des homerischen Gedichtes, die »Telegonie« des Eugamnon, endigt mit zwei Eheschließungen: Telegonos nimmt die Witwe seines Vaters, die Penelope, zur Frau, während Telemachos, sein ehelicher Sohn, die Kirke, die Mutter des Telegonos, heiratet.

Entspricht der nichterhaltene »Euryalos« den Gefühlen des Vater gewordenen Sohnes, also dem Haß gegen den Sohn, der so zugleich im Sinne der Vergeltung die Bestrafung empfängt ‹bei Homer scheint Euryalos als Rivale bei Nausikaa noch die Rolle des Vaters zu spielen›, so realisiert der »Telegonos« die Empfindungen des Sohnes, also den Haß gegen den Vater in Verbindung mit der Neigung zur Mutter. In der Tötung des Odysseus liegt auch eine reuige Selbstbestrafung des Vater gewordenen Sohnes vor ‹vgl. Rank, Inzestmotiv, S. 178 u. ff.›.

Was nun folgt, berührt uns einigermaßen seltsam. Ohne zulängliche Worte der Anerkennung für Odysseus zu finden und ohne Euryalos gleich aufzufordern, sich mit jenem zu versöhnen — was erst nachträglich geschieht —, behauptet Alkinoos plötzlich, die Phäaken seien eigentlich gar nicht Kämpfer und Ringer, ihre Lieblingsbeschäftigungen seien vielmehr Tanz und Saitenspiel. Indes die Tänzer »auf der Vielernährerin Erde«[1] tanzen, singt Demodokos zur Leier das Lied von Aphroditens und Ares' verstohlener Lust.

Rank hat in seiner schon öfter zitierten Abhandlung über »die Nacktheit in Sage und Dichtung« auch die Demodokoseinlage zum Gegenstand einer eindringenden Untersuchung gemacht. Mit Recht hebt er hervor, daß diese scheinbar ganz äußerlich und beziehungslos eingeflochtene Erzählung »mit der ihr unmittelbar vorausgehenden Nausikaaepisode in der allerinnigsten, tiefstreichenden Beziehung steht und es so die größte innere Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß diese beiden psychologisch aufs engste verknüpften Partien der Odyssee aus der Seele desselben Dichters oder mit Rücksicht auf ihre unsichere ‹mythologische› Herkunft aus dem gleichen psychischen Komplex entsprungen seien. Demodokos erzählt, wie der schöne Ares mit der goldenen Aphrodite, der Gattin des mißgestalteten Hephaistos, gebuhlt habe. Als der gekränkte Gatte von dem Allseher Helios die sichere Kunde erhält, daß er die beiden in geheimer Umarmung gesehen habe, ersinnt er eine feine Rache. Er schmiedet, um die beiden fest auf ewig zu binden, starke und unauflösliche Ketten, dabei aber:

‚Zart wie Spinnengewebe, die keiner zu sehen vermöchte,
Selbst von den seligen Göttern: so wunderfein war die Arbeit!'

Diese kunstvollen Fesseln hatte er in seinem Hochzeitsgemach im Bereiche des Ehebettes derart ausgebreitet, daß er damit die beiden Verliebten im gemeinsamen Schlummer festbannen konnte ‹v. 298›:

‚Und sie vermochten kein Glied zu bewegen oder zu heben,
Aber sie merkten es erst, da ihnen die Flucht schon gehemmt war.'

Zu diesem Schauspiel ruft nun Hephaistos alle Götter herbei, ‚aber die Göttinnen blieben vor Scham in ihren Gemächern' ‹v. 324›, und befreit die beiden Liebenden nicht früher aus ihrer peinlichen Situation, bis er von dem einzigen ernst gebliebenen Poseidon die Zusicherung der Genugtuung empfangen hat.

Wir stoßen also hier wieder wie in der Nausikaasage auf die poetische Einkleidung der peinlichen Empfindung des Gehemmtseins, welche die offenbar in ihrer Nacktheit zur Schau gestellten Liebenden der großen Götterversammlung gegenüber befällt, die den Vorfall zwar nicht teilnahmslos, aber immerhin mit einer für uns befremdlichen Heiterkeit aufnimmt. Die Scham der beiden Bloßgestellten wird als selbstverständlich nicht näher beschrieben, es wird nur er-

[1] Od. VIII, S. 378.

wähnt, daß sie im Augenblicke der ‚Lösung' hurtig davonsprangen und daß Aphrodite sich beeilte, möglichst bald wieder nach Kypros zu ihren Charitinnen zu kommen, die sie ‚mit schönen und wundervollen Gewanden schmückten' ⟨v. 366⟩«.

Im weiteren Verlaufe der Untersuchung heißt es dann: »Während in der Traumsituation wie in der Nausikaaszene die Hemmung als rein psychische Sensation empfunden und dargestellt wird, ist sie in der göttlichen Liebesgeschichte als Fesselung versinnlicht, objektiviert, und es tritt uns diese gewissermaßen rationalisierte Form der Motivgestaltung bei weitem öfter entgegen, als die rein psychologische. Mag nun dieser Projektion der seelischen Empfindung nach außen das Bedürfnis einer logischen Erklärung für die unverstandene Sensation zugrunde liegen oder mögen andere uns noch unbekannte Motive an dieser Veräußerlichung Anteil haben, immerhin macht es gerade das Demodokoslied unzweifelhaft, daß das Motiv der Fesselung als Objektivierung der rein subjektiven Traumhemmung aufzufassen ist. Nicht so sehr, weil das Gefühl der Hemmung die beiden Buhlenden im Schlafe ⟨Traum⟩ befällt, als deswegen, weil ja die Fesseln hier ausdrücklich als unsichtbare Bande geschildert werden, was einem getreuen sprachlichen Abbild der unerklärlichen Traumhemmung entspricht.«

Soweit Rank. Indem ich in der Vereinigung des Ares mit der Aphrodite den entstellten Ausdruck eines Inzestes[1] zwischen Sohn und Mutter erblicke, setze ich mich nicht in Gegensatz zu ihm, glaube vielmehr, seine Betrachtungsweise zu ergänzen.

Für den inzestuösen Charakter der Szene spricht der Betrug am hinkenden[2] Herrscher Hephaistos, dem rechtmäßigen Gemahl, und ein weiteres Detail, auf das in anderem Zusammenhange zuerst K. Abraham[3] aufmerksam gemacht hat. Einmal heißt es:

»Helios hatte von fern ihr buhlerisch Treiben gesehen.«

An einer anderen Stelle:

»Helios machte den Späher und hatte ihm alles gemeldet.«

---

[1] Auch rein mythologisch findet ein Inzest zwischen Geschwistern statt. Die Demodokoseinlage entspricht dem Schauspiel im »Hamlet« ⟨vgl. Rank, Das »Schauspiel« in »Hamlet«, Imago, IV, 1915, Heft 1⟩. Wie für Hamlet das Schauspiel die Handlungen ersetzen muß, die er infolge mächtiger innerer Hemmungen nicht ausführen kann, so tritt die vom Sänger geschilderte Vereinigung zwischen dem Gott und der Göttin infolge des heftigen psychischen Widerstandes an Stelle des Inzestes zwischen Mutter und Sohn.

[2] Hinken als symbolischer Ersatz der männlichen Schwächung und Kastration. Hephaistos hat seinem Vater diese Entstellung zuzuschreiben, da ihn dieser aus Zorn über die Parteinahme für die Mutter beim Fuße packte und aus dem Himmel schleuderte. Motiv der Vergeltung.

Nach der Darstellung auf der Françoisvase kehrt Hephaistos, als Kind in die Flut versunken, später im bacchischen Festzug, von Dionysos selber begleitet, in den Olymp zurück, wo er seine gefesselte Mutter befreit.

[3] K. Abraham, Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust usw., Jahrbuch für Psychoanalyse, VI, 1914, S. 32.

Helios führt in den homerischen Gedichten ständig den Beinamen: »der alles beobachtet und belauscht.« Das alles beobachtende Auge ist nun – wie auch aus zahlreichen Analysen von Neurotikern und Psychotikern hervorgeht – das Auge des Vaters. Die Gleichung Vater = Sonne ist der Psychoanalyse bereits geläufig.

Wir verstehen von hier aus auch, warum Poseidon der einzige ernst gebliebene Zuschauer ist. Er identifiziert sich eben mit dem betrogenen Vater. »Wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen.« Die Hemmungsempfindung aber ist nicht nur durch den Widerstreit zwischen Entblößungstrieb und Verdrängung determiniert, in ihr findet gleichfalls der Widerstand gegen den Inzest, der eine weitgehende Entstellung der ursprünglichen Szene herbeigeführt hat, noch einmal seinen Ausdruck. Wie weit in der Schaustellung des buhlenden Paares eine Bestrafung vorliegt, steht dahin.

Nachdem Demodokos beim Festmahl noch die Mär vom hölzernen Pferd gesungen hat, wird Odysseus neuerlich aufgefordert, seinen Namen und seine Herkunft zu künden, endlich gibt er sich zu erkennen und beginnt die lange Erzählung seiner Abenteuer.

Entzückt lauschen die Zuhörer bis in die späte Nacht seinen »*Απολογοι*«, er erwirbt sich bei ihnen Ruhm und Anerkennung.

»Also sprach er, und allen erstarb das Wort in der Kehle,
Daß sie Bezauberung hielt ringsum im schattigen Saale.«

Der König aber schmeichelt ihm:

». . . dein Wort klingt süß, und innen wohnet die Klugheit.
Wahrlich, du hast es uns allen beredt wie der Sänger verkündet,
Aller Achäer traurig Geschick und deines besonders.«

Der nächste Tag vergeht mit den Vorbereitungen für die Abreise des Helden. Die Abfahrt erfolgt bezeichnenderweise erst nach Sonnenuntergang.

»Aber Odysseus
Wandte das Haupt gar oft zu des Helios blendender Leuchte,
Wünschend, sie tauche hinab. Sein Herz verlangte zur Heimat.«

Wir werden an die geheimnisvolle Abfahrt des Schwanritters erinnert, die als Ausdruck seines Todes zu deuten ist, den »die mythische Phantasie in Übereinstimmung mit kindlichen und neurotischen Vorstellungen als Abreise in ein fernes Land, als eine Rückkehr in den Mutterleib faßt«[1].

Auch in unserem Epos heißt es:

»Fiel ihm auch wirklich ein Schlaf, unlösbar, über die Lider,
Ohn' Erwachen und süß, dem Tod aber nächstens vergleichlich.«
(Od. XIII., 79, 80.)

[1] Rank, Lohengrinsage, S. 51.

Hiemit erledigen sich Mülders[1] Zweifel, der nirgends die Spur einer Begründung für den seiner Ansicht nach merkwürdigen Bescheid des Alkinoos findet, daß Odysseus schlafend befördert werden soll.

Der Held »stirbt in gleicher Weise, wie er zur Welt gekommen war, er kehrt an den Ausgangspunkt seiner Lebensreise, in die Unterwelt, wie die Mythologen sagen, in den Mutterleib, wie uns die Symbolik der Volksmeinung gelehrt hat, zurück, von wo er einstens, vielleicht auch nach einem früheren Tode, ausgegangen war und nach seinem jetzigen Tode wieder ausgehen wird«[2].

So wie Odysseus nach zwanzigtägiger Fahrt von der Insel der Kalypso zu den Phäaken gelangt ist, kehrt er auch nach zwanzigjähriger Abwesenheit nach Ithaka zurück.

Jammernd erkennt er die Heimat nicht[3], als ein fremder Bettler kommt er in die Stadt zu Penelope und muß den Kampf mit den unwillkommenen Freiern aufnehmen, um sich sein Weib wieder zu gewinnen.

So sehen wir auch hier jene zyklische Form des Mythus, die Rank in Anlehnung an Wilhelm Müller[4] als Eigentümlichkeit der Lohengrinsage festgestellt hat. Sie wird uns — nach Ranks eigenen Worten — psychologisch verständlich aus der Jünglingsphantasie, sein eigener Vater zu sein, die eben in der zyklischen Form des Mythus ihren »funktionalen Ausdruck« ⟨H. Silberer⟩ gefunden hat.

Glauben wir, in der psychologischen Analyse der Phäakenepisode die ursprünglichen Elemente des zugrundeliegenden Mythenmateriales: geheimnisvolle Ankunft, Heirat und Abfahrt des Helden, erkannt zu haben, so erübrigt uns nur noch, der Frage nach der Einheitlichkeit der Phäakenepisode von dem von uns gewonnenen Standpunkt aus näher zu treten.

Die durch den gleichen psychischen Komplex bedingte innere Zusammengehörigkeit ist zweifellos vorhanden, mag es sich nun in unserem Fall um die Seele eines einzigen Dichters, von dem uns aber jede Nachricht fehlt, handeln, oder um einen Dichter-Bearbeiter, der eine Anzahl kleinerer selbständiger epischer Gesänge von verschiedenen Dichtern, die altüberliefertes Mythenmaterial verwerteten, auf Grund der gleichen in ihm wirksamen Komplexe zu einem einheitlichen Gebilde verschmolz[5].

Von der Annahme ausgehend, daß dem Mythus von Odysseus ein nicht mehr verstandener Ritus zugrunde liegt, gelangt auch Fries[6]

[1] l. c., S. 36.

[2] Inwieweit die geheimnisvolle Abreise des Odysseus auch umgekehrt als ein Verlassen der Unterwelt aufgefaßt werden kann, wird weiter unten klar werden.

[3] Auch ein Ölbaum spielt hier wieder eine Rolle wie bei der Landung in Scheria.

[4] Die Sage vom Schwanritter ⟨Germania, Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde, herausgegeben von Franz Pfeiffer. I. Jahrgang, Stuttgart 1856, S. 418 4—41⟩.

[5] Vgl. Rank, Die Nacktheit usw., S. 278.

[6] Op. cit., S. 315 ff.

zu dem gleichen Ergebnis hinsichtlich der inneren Geschlossenheit der Phäakenepisode, ja darüber hinaus zu einem Urteil über die ursprüngliche Zugehörigkeit der Apologe zu dieser.

Odysseus ist ein Frühlingsgott, wir finden hier die aus Sagen und volkstümlichen Gebräuchen bekannte Laubeinkleidung und Einholung, »wobei das Laub wohl auf die neue Vegetation der bisher winterlich nackten Erde hindeutet«. Das Reinigungsbad soll an das Plynterienfest erinnern, bei dem das Idol der Gottheit zum Strome hinausgefahren, gewaschen, mit neuer Gewandung versehen und in die Stadt zurückgeführt wird. Nausikaa fährt allein im Wagen hinaus, die anderen Mädchen gehen nebenher, in einigen Kulten hatten die Priesterinnen das Vorrecht, im Wagen zu fahren. »Der Weg, den die Prinzessin dem Odysseus beschreibt, entspricht der Prozessionsstraße, auf der der Gott vom fernen Tempel in die Stadt zurückgebracht wird. Auch für sein Zurückbleiben vor der Stadt finden sich Entsprechungen. Das Kultbild mußte heimlich, vor ungeweihten Blicken geschützt, zurückgeführt werden.« Der Königspalast ist der Tempel, den die Gottheit nach den Plynterien neu bezieht. Im Vergleich des Glanzes der Behausung mit Sonnen- und Mondlicht[1] und in den an verschiedenen Stellen genannten Zahlen erblickt Fries einen Hinweis auf astrale Motive. Im Wettkampf des Odysseus mit Euryalos offenbart sich Kampf und Sieg des Lichthelden über den Drachen, das Nachtungeheuer. Wie auf den Sieg des Lichtgottes Jubel und Lustbarkeit folgt, schließen sich an die Euryalosepisode die orchestischen Darbietungen der Phäaken an. Tanz und Spiel mit dem Purpurball, ausgeführt von Halios und Laodamas, symbolisieren auch deutlich den Lichtkampf. Den Höhepunkt der Festzeit aber bezeichnet die große Erzählung von den Leiden und Gefahren, die Odysseus überstanden hat. In den Apologen will Fries die Kultlegende wiedererkennen, die der Priester in der Maske des Gottes vorträgt[2].

Hier wirft sich die Frage auf: Sind die »Ἀπόλογοι« ursprünglicher Bestandteil des Phäakenliedes oder für einen späteren Zusatz zu halten? Aus der Verschiedenartigkeit der Stimmung einen Schluß zu ziehen, erscheint Fries nicht möglich, da er in beiden Partien das gleiche helle Kolorit, den gleichen Humor entdeckt, der sich vom trüberen Hintergrund der in Ithaka spielenden Gesänge deutlich

[1] Beziehung zu den Eltern.

[2] Ich vermag mich nicht der Ansicht Fries anzuschließen, daß diesem speziellen Mythus ein spezieller Ritus zugrunde liegt, wenn ich auch nicht daran zweifle, daß im allgemeinen der Ritus das Primäre ist, aus dem sich der Mythus entwickelt, sobald der ursprüngliche Sinn des Ritus nicht mehr verstanden wird. Es dürfte aber auch Mythen geben, die auf andere Weise entstanden sind.

In den Zügen der Phäakenepisode einen Wiedergeburtsritus ‹Tötung und Geburt aus Poseidon› zu erkennen, wie einige wollen, erscheint mir gezwungen, was sich zugunsten dieser Anschauung anführen läßt, erklärt sich eben aus der Ärmlichkeit der Symbolsprache des Unbewußten, die da und dort notwendigerweise die gleichen Bilder verwendet.

abhebt[1]. Auch die sich in der Einführung der langen Erzählung kundgebende feine künstlerische Kompositionsgabe würde die Entscheidung zugunsten der ursprünglichen Einheitlichkeit beeinflussen. Trotzdem ist das künstlerische Verdienst nach Fries nicht dem Dichter der Odyssee, sondern einem viel älteren Dichter zuzuschreiben. Im Gilgameschepos erzählt mitten in der Darstellung der »Vater« Utnapischtim ⟨auch Xisuthros genannt⟩ in breitester Ausführlichkeit sein Flutabenteuer, d. h. die Sonnenlegende in Form der Flucterzählung. »Das Epos feiert nichts als den Sonnenheros Gilgamesch, der den Tierkreis durchwandert. Inmitten des Weges lauscht er dem Bericht des Greises, der in anderer Form wieder die Flutlegende vorträgt« ⟨Fries⟩.

Im ersten Band seines Werkes: Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, hat P. Jensen einen zweiten ⟨bisher nicht erschienenen⟩ Band mit Ausführungen über Homer, die Odysseus- und andere griechische Sagen angekündigt. Aber schon aus jenem Buche kann das über Odysseus zu Sagende zum guten Teil herausgelesen werden, wir werden uns auf einige Bemerkungen über die Gestalt der Nausikaa beschränken und so, der zyklischen Form Rechnung tragend, zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen zurückkehren.

Vorausgeschickt sei, daß Jensen eine Wanderung der Gilgameschsage nach Griechenland über Südisrael vermutet.

Zwar sagt der keilinschriftliche Bericht direkt nichts über eine Tochter des entrückten Xisuthros ⟨die Jensen mit der griechischen Nausikaa identifiziert⟩, aber der Bericht der Berosus, eines babylonischen Priesters im 3. Jahrhundert vor Christus, tut ihrer Erwähnung und eine Tochter des entrückten Xisuthros, die bei dem Entrückten wohnt, kennt die israelitische Gilgameschsage so gut wie die griechische. Das Gilgameschepos weiß, soweit erhalten, im Gegensatz zur israelitischen Gilgameschsage[2] nichts von einer mit Gilgamesch oder etwa ihm und seinem Begleiter hurenden Xisuthros-Tochter — so wenig wie die griechische Gilgameschsage in ihrem manifesten Inhalt. Jensen läßt die Frage offen, ob dieses Novum sich erst auf israelitischem Boden entwickelt habe oder bereits auf dem Wege von Babylonien nach Palästina entstanden sei. Er hält es nicht für unmöglich, daß das anscheinend neue Motiv in der israelitischen Sage dem Doppelsinn eines oder zweier hebräischer Wörter ⟨hinter dem Wohnen verstekt sich ein einstiges Beiwohnen⟩ zu verdanken sei[3].

---

[1] Vgl. die weiter unten gebotene tiefere Motivierung hiefür.

[2] Z. B. Rahab, Thamar, die Hure von Gaza, die Tochter des alten Mannes in Gibea ⟨Gilgameschsage in Ephraim⟩, Abisag, Sara.

[3] Von den zwei Kundschaftern in Jericho heißt es in der Josuasage, daß sie in das Haus der Hure Rahab kommen und sich schlafen legen, von Simson, daß er zu der Hure in Gaza kommt und in ihrem Hause schläft. Der in beiden Geschichten gebrauchte Ausdruck für »kommen«, bō, bedeutet aber in Verbindung mit el — »zu« auch »begatten« und ebenso ist auch das für »sich schlafen legen« oder »schlafen« in beiden Geschichten gebrauchte Wort, schākab, doppelsinnig und bedeutet gleichfalls »begatten«. ⟨Jensen, S. 495.⟩

Aus den Ausführungen Jensens ergibt sich deutlich, daß im Unbewußten die Hierodule, die Eabani bei der Wasserstelle trifft, = der buhlenden Göttin Ischtar = der Göttin der Weisheit und Schutzgottheit des Lebens Siduri = der Gattin des Xisuthros = der Mutter des Gilgamesch zu setzen ist, d. h. jede einzelne Frauengestalt bedeutet im Gilgameschepos eine Abspaltung, die Personifizierung einer Tendenz der Mutter, richtiger: eine Projektion einer der verschiedenen psychischen Einstellungen des Sohnes gegen sie. Die später hinzugekommene Xisuthros-Tochter bildet das letzte Glied in der Gleichung.

Jensen weist nun in schlagender Weise Parallelen zu den Muttergestalten des babylonischen Epos in der gesamten israelitischen Sage bis zur Jesussage nach. Ich muß mir leider versagen, Einzelheiten anzuführen, da dies den Rahmen meiner Arbeit überschreiten würde, möchte nur auf einige Gegenstücke zur Begegnung des Odysseus mit Athene in Gestalt eines wasserholenden Mädchens aufmerksam machen, von denen diese Episode neues Licht empfängt.

Jensen, nach dessen Annahme der jährliche Sonnenlauf und das Gilgameschepos sich decken[1], stellt in einem einleitenden Kapitel eine Übereinstimmung zwischen dem Aufenthalt des Gilgamesch bei Xisuthros ⟨entspricht der Phäakenepisode⟩ und dem Stande der Sonne im Zeichen des Wassermannes oder Wasserkruges fest[2].

Ich möchte aber nicht so sehr aus dem Namen des Wasserkruges eine Beeinflussung der Odyssee-Szene ableiten, da wir ja nicht wissen, ob die Babylonier den Wassermann oder Wasserkrug hatten, ein passenderes Vorbild bietet sich uns in der Hierodulenepisode, in der Eabani bei der Wasserstelle die Hierodule erblickt und zu ihr in Liebe entbrennt, sie verlockt ihn, in die Stadt, nach Erech, zu ziehen, wo gerade ein Fest gefeiert wird, Frauen und Mädchen, die ihnen begegnen, zeigen ihm den Weg zu Gilgamesch. Jensen liefert dazu Parallelen in Sauls Brunnenszene, in ähnlichen Szenen in der Moses-, Jakob-, Isaak-, Tobias-, Elias-Sage[3] und schließlich in Jesu Begegnung mit dem samaritanischen Weib am Brunnen in Sichar.

Auch mit der Märchen- und Sagenwelt anderer Völker bietet die Odyssee die merkwürdigsten Übereinstimmungen.

Jülg hat im Jahre 1868 auf der Würzburger Philologenversammlung einen Vortrag »Über die griechische Heldensage im

---

[1] »Das Gilgameschepos bietet in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahrs und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs.« ⟨Op. cit. S. 109.⟩

[2] Gilgamesch unterzieht sich auf Xisuthros' Befehl einer Waschung, auf Jesu Befehl badet der Blinde im Teiche Siloah, vgl. die Waschung des Odysseus bei den Phäaken.

[3] »Moses, Jakob und Elieser treffen ein Mädchen an einem Brunnen und begeben sich darnach in dessen Stadt oder doch an dessen Wohnsitz und Moses und Jakob bleiben dort vorläufig und heiraten das Mädchen, um später dessen Wohnsitz wieder zu verlassen.« ⟨Op. cit. S. 580, 581.⟩

Widerscheine bei den Mongolen« gehalten, worin er nachzuweisen sucht, daß einzelne Hauptzüge der griechischen Heldensage, namentlich der Odyssee, sich in dem mongolischen Heldengedichte »Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden« wiederfinden. Manche Ähnlichkeiten sind in der Tat überraschend, uns interessieren hier die Stellen, die Jülg mit der Nausikaaepisode in Verbindung bringt.

Gesser bricht auf, um an den drei Chanen von Schiraigol, die ihm seine Gemahlin Rogmo Goa geraubt haben, Rache zu nehmen. Den Gedanken und der Ausführung nach haben wir des Odysseus Szenen der Rache an den Freiern vor uns. Einzelne Szenen darunter führen aber auch auf die von uns behandelte Episode. Ich lasse Jülgs Schilderung folgen:

»Die Töchter der drei Chane von Schiraigol pflegen sich zu einer köstlichen Quelle zu begeben, um Wasser zu holen und sich zu baden. Als hundertjähriger Bettelmann lagert sich Gesser an diesem Brunnen. Ähnlich wie Nausikaa zur Wäsche an den Fluß fährt, erscheint die eine Tochter mit ihrem Gefolge am Brunnen, wie Nausikaa und die Gespielinnen Ball werfen, so spielen die Mongolinnen mit einer Obstfrucht und diese fällt dem rücklings liegenden Bettler in den offenen Mund, wie jener Ball der spielenden Phäakinnen den Odysseus aus seinen Schlummer weckt. Staunen ergreift die Mädchen, der Bettler bittet sie, ihm die Frucht zu lassen und, da er sich nicht rühren könne, ihm auszuweichen. Doch sie nehmen ihm die Frucht und schreiten über ihn hinweg. Der zweiten Tochter mit ihren Gespielinnen begegnet das Gleiche, ebenso der dritten. Doch diese, Tsoisum Goa, ganz Nausikaas Ebenbild, nimmt sich seiner an. Sie wird auf Gesser aufmerksam durch den Traum einer ihrer Gespielinnen, gerade wie Nausikaa infolge des Traumes sich zu den Waschtrögen begeben hatte. Sie führt Gesser in der Gestalt eines Bettlerknaben an den fürstlichen Hof des Vaters, ganz wie Nausikaa. Gesser weiß sich durch eine Menge von Künsten hervorzutun. Wie Euryalos bei den Pkäaken ⟨VIII. 160⟩ den Odysseus reizt und kränkt, so fordert hier Büke Tsagan Manglei den Knaben Gesser spottend heraus, seinen Bogen zu spannen und den Ringkampf mit ihm aufzunehmen. Gesser erwidert wie Odysseus ⟨VIII. 165—185⟩, Bescheidenheit ratend. Und wie dann Odysseus den Diskus weit über alle hinwegwirft ⟨VIII. 185—200⟩ und sich seiner Kunst im Bogenschießen rühmt ⟨VIII. 216 ff.⟩, ebenso spannt Gesser den Bogen, den jener für unspannbar hielt, und tötet ihn im Ringkampf. Dann versetzt uns aber diese Probe mit dem Bogen mitten unter die Freier, wie Odysseus, so erhält auch Gesser nur mit Mühe die Erlaubnis, und wie das Abschießen des gespannten Bogens durch alle Äxte hindurch für Odysseus der Beginn des Totengerichtes über die Freier ist, so tötet dann auch Gesser im Ringkampf die ausgezeichnetsten Helden der drei Chane.«

Die Verjüngung des Odysseus und die Vermengung des Freierkampfes mit der Euryalosszene bestätigen gewissermaßen die Richtigkeit unserer Deutung.

Wir werden weniger erstaunt sein, Anklänge an die Odyssee in indischen Mythen und Märchen zu begegnen.

G. Gerland ⟨Altgriechische Märchen in der Odyssee, Magdeburg 1869⟩ weist namentlich auf die in der Märchensammlung des Somadeva erzählte Geschichte des Brahmanen Saktiveda hin, der ausgezogen ist, um die Königstochter Kanakarekhâ für sich zu gewinnen, denn diese will nur einen Mann heiraten, der in der goldenen Stadt war. Saktiveda gelangt nach mancherlei Abenteuern und Fährlichkeiten in die goldene Stadt und in den königlichen Palast, »der von diamantenen Säulen getragen und von goldenen Mauern umgeben war«. Mit Recht vergleicht Gerland den Aufenthalt des Brahmanen bei den Vidyâdharen, den halbgöttlichen Bewohnern dieser Stadt, mit dem Aufenthalt des Odysseus bei den Phäaken. Auch hier kommt es zu einer Begegnung zwischen dem Helden der Erzählung und der Königin, der jungfräulichen Tochter des Königs, die von einem Traum erzählt, den sie vormals gehabt hat ⟨»Mir erschien einst die Mutter der Götter im Traum und sagte: Ein Sterblicher, meine Tochter, wird dein Gemahl werden«⟩, sie behauptet, sie habe alle trefflichen Vidyâdharen, die ihr Vater ihr als Freier gebracht hätte, ausgeschlagen — und sagt nicht Nausikaa dasselbe? Von ihrer bevorstehenden Vermählung mit Saktiveda ist die Rede, doch verstößt dieser vorher gegen das Verbot, die mittlere Terrasse des Gartens zu betreten. Vor dieser Terrasse war ein See, der ihn zum Baden lockte. Als er wieder aus dem Wasser stieg, fand er am Ufer ein prächtiges Roß, das er besteigen wollte, allein mit einem kräftigen Hufschlag schleudert es ihn in den See zurück, er taucht tief unter und als er wieder emporkommt, findet er sich im Teich wieder, der in dem Garten seines väterlichen Hauses ist. Das erinnert an den magischen Schlaf, in dem Odysseus in sein Vaterland entrückt wurde. Erst nach neuen Gefahren und Anstrengungen gelangt Saktiveda an sein Ziel. Wie Saktiveda, der ein anderes Mädchen in seiner Heimat liebt ⟨die in Wahrheit ihre Schwester ist⟩, die Königin wenigstens fürs erste nicht erhält, so verläßt auch Odysseus das Land, um in seine Heimat zu seiner geliebten Gattin zurückzugelangen.

Gerland zeigt nun an einzelnen Zügen die Verwandtschaft der Phäaken mit den Vidyâdharen auf. Diese treten erst spät in der indischen Mythologie auf, leiten sich wohl von den Apsarasen und Gandharven ab und sind »Halbgötter mit himmlischer Weisheit, mit Unsterblichkeit, vollendeter Schönheit und Glückseligkeit begabt, die einen eigenen Staat und König für sich haben und mit den Menschen, obwohl diese nur durch Wunderschicksale zu ihnen gelangen können, in vielfachen Wechselbeziehungen stehen«.

Es heißt dort weiter ⟨S. 10, 11⟩: »Die goldene Stadt der Vidyâdharen kann kein Sterblicher auffinden, wenn ihn nicht die Götter oder die größten Abenteuer hinführen, gelangt er aber hinein, so geschieht dies plötzlich durch ein Wunder und zum größten Erstaunen der Vidyâdharen selbst, und geht er, so geschieht es unfreiwillig und ohne daß er selbst Besinnung hat . . .« Bei den Phäaken ist es nicht anders. Nausikaa ruft ihren Mädchen zu ⟨Od. VI, 201 – 205⟩:

»Noch reget er sich, der Sterbliche, lebet auch nie wohl,
Welcher zu uns herkommt in das Land der phäakischen Männer,
Feindschaft tragend und Streit; denn sehr geliebt von den Göttern
Wohnen wir weit abwärts, in der endlos wogenden Meerflut,
Ganz am End' und keiner der andern Menschen besucht uns.«

Und dieses Abgeschiedensein von den anderen Sterblichen, von denen sie nur noch Rhadamanthys ⟨Od. VII, 323⟩ besucht hat, wird oft und ganz besonders betont. Odysseus kommt, verschlagen vom Sturm, getragen vom Schleier des Leukothea, also mit göttlicher Hilfe nach Scheria, unbekannt durchwandelt er die Stadt, bis plötzlich der Nebel, den eine andere Göttin um ihn gegossen, sinkt, und er der erstaunten Königin Knie umfaßt. Auch sein Gehen ist wunderbar und ihm unbewußt: im Zauberschlaf, den ihm Alkinoos vorher verkündet hat, und der

»unerwecklich und süß und fast dem Tode vergleichlich«

ist, wird er, ohne daß er es merkt, nach Ithaka gefahren und ans Land gebracht,

»erwacht, und erkennt jammernd das Vaterland nicht,«

bis ihm wieder die Göttin die Augen öffnet. Das Land der Phäaken aber verschwindet für immer den Augen der Sterblichen. Das Schiff, welches ihn zurückgeführt hat und das von dem hierüber erzürnten Poseidon in einen Felsen verwandelt wird, schließt den Hafen und die ganze Stadt entrückt ein hohes Gebirge, welches gewiß wie jene Versteinerung des Schiffes nicht bloß angedroht, sondern von dem erzürnten Gott wirklich aufgetürmt wird, der übrigen Welt auf ewig, gerade wie das Land der Vidyâdharen dem sterblichen Besucher gänzlich verschwindet.

Die Vidyâdharen scheinen auch mit Kuvera, dem Gott des Reichtums, in näherem Zusammenhang zu stehen wie die Phäaken mit Hephaistos ⟨vielleicht auch etymologisch⟩. Dem von diamantenen Säulen getragenen und von goldenen Mauern umgebenen Palast in der goldenen Stadt entspricht der Königspalast des Alkinoos. Die Vidyâdharen geben immer unendlich reiche Geschenke, wir werden an die Freigebigkeit der Phäaken gegen Odysseus erinnert.

Ein weiteres, worin Phäaken und Vidyâdharen zusammenstimmen, ist die allgemeine höchste Glückseligkeit, die bei ihnen herrscht, noch eigentümlicher ist jedoch der Zug, daß ihre Weiber sich den Sterblichen besonders geneigt zeigen.

Ein Unterschied ist freilich da, und zwar ein nicht geringer: die Phäaken sind ein Inselvolk, doch vermutet Gerland, daß diese Umänderung auf historische und mythologische Gründe zurückgeht.

Gerland erklärt nämlich die Tatsache, daß eine ganze Gruppe von Mythen und Märchen auf Inseln spielt, aus einer Vermischung zweier Mythenkreise. Man dachte sich — um seine eigenen Worte

zu zitieren – jene Vidyâdharenländer ⟨ihr indischer Name soll uns für alle gelten⟩ abgeschlossen von der übrigen Welt, aber voll von jeglicher Glückseligkeit. Nun dachte man sich aber auch die Wohnung der seligen Geister der abgeschiedenen Seelen in einem ebenfalls abgeschlossenen Land, und zwar bei allen Völkern auf Inseln oder doch wenigstens jenseits eines Stromes, eines Meeres. Lag es da nicht nahe, daß beide so nah verwandten Mythenkreise sich berührten? Ja mußte nicht nach der Natur der menschlichen Phantasie eine Verschmelzung derselben eintreten? Und das ist vielfach geschehen.

Die Schilderung der »Insel der Seligen« durch Protheus in der Odyssee ⟨Od. IV, 561–569⟩ könnte auch vom Phäakenlande gesagt sein. Wir fanden früher den Rhadamanthys auch bei den Phäaken, wenngleich nur als Gast.

Das Ergebnis der Betrachtungen Gerlands ist, daß der Besuch des Odysseus bei den Phäaken einer Fahrt in die Unterwelt entspricht[1]. Die Dämonen der Unterwelt, die man sich als Totenreich im äußersten Westen dachte, werden bald als freundliche, bald als feindliche Wesen aufgefaßt. Als jene bezeichnen sie die Fülle des Reichtums, des irdischen Glanzes, wie er im Golde glänzt, wie er sich zeigt in hoher Kunstfertigkeit, in tiefer Zauberweisheit. Die hellen Dämonen heißen in Indien Vidyâdharen, in Griechenland leben sie weiter unter dem Namen der Leuchtenden, der Phäaken, in Deutschland als Lichtelben, als Walküren und Schwanenjungfrauen. Die Phäaken aber gehören mit den Kyklopen, Kalypso und Nekyia ohne Zweifel zu den Urmythologemen, da sie sich nach Gerland als Naturmythen, und zwar als Sonnenmythen ausweisen. Die Phäaken sind ursprünglich als Genien des Morgens, des werdenden Lichtes zu denken. »Der Morgen streut sein Gold über die ganze Welt: und so wäre auch ihr Zusammenhang mit dem Gotte des Reichtums gerechtfertigt, wie die Schätze der Schwarzelben das Gold des Abendhimmels bezeichnen, er steigt so vielen Völkern aus dem Meere: und so könnte auch dieser Umstand mitgewirkt haben, daß man den Wohnsitz der Phäaken auf eine ferne Insel versetzte.«

Wenn wir im Aufenthalt des Odysseus bei den Phäaken einen Besuch in der Unterwelt erkannt haben, müssen wir auch hinzufügen, daß Odysseus so gut wie der mongolische Held Gesser an einer anderen Stelle des Epos nach dem ausdrücklichen Wortlaut

---

[1] Im Hitopadesa, einer indischen Fabelsammlung, die älter ist als Somadeva, gelangt ein Prinz von Ceylon auf der Fahrt nach einem schönen Mädchen zu einer goldenen Stadt, die sich auf dem Grunde des Meeres befindet.

Vielleicht liegt auch ein Hinweis auf die Unterwelt in dem Umstand, daß Odysseus nach Sonnenuntergang auf Scheria erwachte. ⟨Od. VII, 289⟩:

»Aber die Sonne versank: da verschwand der erquickende Schlummer.«

In diesen Zusammenhang gehört die Deutung der Möwe als Seelen- oder Totenvogel, der Apologe als Rechenschaft vor dem Totengericht.

des Dichters in die Unterwelt steigen und dort – im ersten Fall scheinbar zufällig, im zweiten absichtlich – ihrer Mutter begegnen. In der Nekyia heißt es ‹Od. XI, 204 u. ff.›:

»Ich aber, durchbebt von inniger Sehnsucht,
Wollte umarmen die Seele der abgeschiedenen Mutter.
Dreimal strebt ich hinan, voll heißer Begier der Umarmung,
Dreimal hinweg aus den Händen, wie nichtige Schatten im Traumbild,
Flog sie, und heftiger ward in meinem Herzen die Wehmut.«

Der Seher Teiresias aber kündet dem Helden wie der Ahnherr Utnapischtim im Gilgameschepos sein künftiges Schicksal.

Diese Wiederholung der gleichen Motive in der nämlichen Erzählung, wenn auch in Abwandlungen oder verschiedenen Graden der Deutlichkeit, findet sich häufig in Träumen, Märchen und Mythen. Man kann dann aus der Vergleichung der einzelnen Erscheinungen des Motivs auf seinen wahren Gehalt schließen, indem man gleichsam die Linie der zunehmenden Deutlichkeit im Sinne ihrer eigenen Tendenz vervollständigt ‹vgl. H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien und Leipzig 1914›.

Nun ist die Unterwelt, mythologisch betrachtet, nicht nur das Land, wohin die Sterbenden gehen, sondern auch woher die Lebenden gekommen sind, also für den Einzelmenschen und insbesondere für unsere Helden der Uterus der Mutter.

Wüßten wir nicht schon aus der Nekyia, wer die Frau ist, die Odysseus in der Unterwelt umarmen will, so könnten wir uns auf die Erfahrung berufen, daß das vom Helden gesuchte und erkämpfte Weib in tieferer psychologischer Beziehung immer die Mutter zu sein scheint.

Das Herabsteigen in die Unterwelt aber entspricht psychologisch der »Introversion« im Sinne C. G. Jungs, das nähere darüber kann bei ihm ‹Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forsch., III., S. 159 ff.› und H. Silberer ‹l. c.› nachgelesen werden. »Bleibt die Libido im Wunderreich der inneren Welt hängen, so ist der Mensch für die Oberwelt zum Schatten geworden, er ist so gut als ein Toter oder Schwerkranker. Gelingt es aber der Libido, sich wieder loszureißen und zur Oberwelt emporzudringen, dann zeigt sich ein Wunder: diese Unterweltfahrt war ein Jungbrunnen für sie gewesen und aus ihrem scheinbaren Tode erwacht neue Fruchtbarkeit.« ‹Silberer.›

Durch die Angleichung des Libidoschicksals an den Sonnenlauf gelangte man dazu, den Reichtum der Innenwelt im Bilde des Lichtes, des Feuers, des Goldes, der Kostbarkeit überhaupt zu schauen. Beim günstigen Ausgang der Introversion, d. h. wenn man den Widersacher, den Drachen besiegt hat, befreit man einen wertvollen Schatz, nämlich eine ungeheure psychische Energie oder Libidomenge. Wir haben ja oben von den reichen Geschenken der Phäaken an Odysseus gelesen, von denen Poseidon spricht ‹Od. XIII, 146 u. ff.›:

»Gaben ihm Erz und Gold und Gewand, die Hülle und Fülle.
Ja, ihr Geschenk ward mehr, als wenn selbst damals Odysseus
All seinen Raub mit glücklicher Fahrt in Troja gelandet.«

Uns obliegt noch die Aufgabe, einen scheinbaren Widerspruch aufzuklären, der darin erblickt werden könnte, daß die Phäakenepisode in einem früheren Teil der Arbeit als Geburt, Heirat und Tod des Helden gedeutet wurde, während wir jetzt in dem Aufenthalt auf Scheria einen Unterweltsbesuch zu entdecken glaubten. Die menschliche Phantasie kann sich eben das Leben in einer anderen Welt nach dem Tode nur nach dem Vorbilde des gegenwärtigen und mit der durch ihre Wünsche bedingten Korrektur vorstellen, die Schwellensymbolik des Eintretens und Abgehens aber ist auf die wenigen Bilder des Unbewußten angewiesen, die auch zur Darstellung der Geburt und des Todes dienen. H. Silberer ⟨op. cit. S. 25⟩ schreibt darüber:

»Es ist eine durch genügende Beobachtungen erhärtete Tatsache, daß sich in hypnagogischen Halluzinationen ⟨Halbschlafbildern vor dem Einschlafen⟩ neben allerhand Gedankenmaterial auch der Vorgang des Einschlafens selbst gerne abmalt, ebenso wie sich auch in Traumschlüssen oder in hypnopompischen Halluzinationen beim Erwachen der Vorgang des Erwachens häufig bildmäßig darstellt. Die Symbolik des Erwachens bringt etwa Bilder wie das Abschiednehmen, das Abreisen, das Öffnen einer Türe, das Versinken, das Hinausgelangen ins lichte Freie aus einer dunklen Umgebung, das Nachhausekommen usw. Die Bilder für das Einschlafen sind z. B. das Sinken, das Eintreten in ein Gemach, einen Garten, einen dunklen Wald.

Dasselbe Waldsymbol kennt auch das Märchen. Ob ich beim Versinken in Schlaf die Empfindung habe, aus der Helligkeit des Tages in einen dunklen Wald zu treten oder ob sich der Held des Märchens in einen Wald begibt ⟨was freilich auch noch andere Bedeutungswurzeln hat⟩, oder ob der Wanderer in der Parabola ins Dickicht gerät, das kommt alles auf eins heraus; immer ist es die Einleitung zum Phantasieleben, der Eintritt ins Theater des Traumes[1].

Wir dürfen die nämliche Schwellensymbolik auch auf den Mythus[2] anwenden. Wir erinnern uns an das Auftauchen des Odysseus aus den Wogen am Ufer der Phäakeninsel, an den Zauberschleier, an das Hervortreten aus dem finstern Gebüsch

[1] Vgl. die Arbeiten desselben Autors über die Schwellensymbolik. ⟨Jahrb. f. psych. Forsch. III., S. 621 ff., IV., S. 675 ff.⟩

[2] Wie leicht Traum und Mythus ihrer psychischen Struktur nach ineinandergehen, erhellt aus einem von Rank ⟨l. c.⟩ mitgeteilten Bericht von Reichensperger ⟨I. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, II., 211⟩, wonach die ganze wunderbare Wasserfahrt des Schwanritters, ähnlich wie in der Kyrossage, auch als sein Traum gedacht wurde ⟨vgl. dazu den Aufsatz von Hocker in der Zeitschr. f. deutsche Mythol. I, 405 ff.: Frouwa und der Schwan⟩.

dann wieder an das Einschlafen des Odysseus nach Sonnenuntergang bei seiner Abfahrt von Scheria, in der Geschichte des Brahmanen Saktiveda gelangt dieser auf dem Rücken eines Riesenvogels in die goldene Stadt, im königlichen Garten schleudert ihn ein Roß[1], das er besteigen will, mit einem kräftigen Hufschlag in den See zurück, er taucht tief unter und als er emporkommt, findet er sich im Teich, der im Garten seines väterlichen Hauses ist.

Der Teich im Garten des väterlichen Hauses spricht eine deutliche Sprache.

Haben wir als tiefste Schicht eines ganzen Sagenkomplexes eine Mutterleibs- und Wiedergeburtsphantasie bloßgelegt, so erwächst uns schließlich noch die Verpflichtung, auf die vielen ungelösten Aufgaben, die eine eindringende Betrachtung der Nausikaaepisode bot, kurz hinzuweisen.

Die Frage, ob die indische und mongolische Sage von der griechischen beeinflußt wurde, ob umgekehrt von Indien her eine Entlehnung stattfand, ob alle auf einen gemeinsamen Urmythus zurückführen oder nur von den gleichen psychischen Komplexen, jede für sich, gestaltet wurden, durfte von uns mit Rücksicht auf die gebotene Beschränkung so wenig behandelt werden, wie das Problem der Urheberschaft der homerischen Gedichte durch unsere Untersuchung eine restlos befriedigende Klärung erfuhr. Gerade für den Psychoanalytiker wird sich auch die Reduktion auf das Urmaterial im Hinblick auf die bereits reichlich erhärtete Erfahrung von der Bedeutung des Inzestkomplexes für die dichterische Produktion[2] nur als ein Teil der zu leistenden Arbeit darstellen, nun erst erhebt sich die schwierigere Frage nach den Umwandlungsmechanismen, die der Urstoff an sich erfahren hat[3]. Es scheint, als ob hier — abgesehen von den der Traumarbeit ähnlichen Mechanismen — auch die noch nicht näher erforschte dichterische Technik, die es ermöglicht, das Kunstwerk zu einer sozialen Lustquelle zu gestalten, ein gewichtiges Wort mitzusprechen hätte. In unserer Dichtung dürfte namentlich die Sublimierung des wieder selbständig gewordenen Schau- und Zeigetriebes, einer Komponente des ursprünglich am inzestuösen Objekt fixierten Sexualtriebes, mit einem guten Stück der »sekundären Bearbeitung« zusammenfallen.

Kehren wir abschließend zu dem positiven Ergebnis unserer Untersuchung zurück, so läßt uns alle Zurückführung auf ein im einzelnen mannigfach abgewandeltes Hauptmotiv, das ein typisches individuelles Phantasiematerial widerspiegelt, an dem das kindliche und Pubertätsphantasieleben in gleicher Weise beteiligt sind, nur

---

[1] Nach Jung (l. c. S. 461) symbolisiert das Pferd den positiven, aktiven Teil der Libido, das Streben nach beständiger Erneuerung.

[2] Vgl. namentlich O. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien 1912.

[3] Mündliche Äußerung von Prof. Freud.

um so mehr das Genie des erdichteten Dichters bewundern, der hier für unzählige Geschlechter ein Höchstes an Kunst geschaffen, der aus den wenigen großen urtümlichen Motiven des Unbewußten gebildet hat ein »göttlich Lied der Abenteuer, Lied des Heimwehs: Odyssee«.

* * *

Im Anhang seien einige Worte Goethes Fragment »Nausikaa« gewidmet, Dichter haben meistens einen feinen Sinn für die Verwertungsmöglichkeit der einem Stoffe zugrundeliegenden unbewußten Komplexe. Daß die Ausführung des Dramas, über das Goethe an Frau von Stein am 18. April 1787 schrieb: »Was ich euch bereite, gerät mir glücklich. Ich habe schon Freudentränen vergossen, daß ich euch Freude bereiten werde,« nur auf Grund äußerer Störungen unterblieben wäre, wird kein Einsichtiger glauben. Schon Rank[1] hat vermutet, daß der Schau- und Entblößungslust, die eine dominierende Komponente im Triebleben des Dichters bildete, zu mächtige Hemmungen entgegenwirkten, die auch durch die besondere persönliche Art der Behandlung des geplanten Stoffes verstärkt wurden.

Wir werden am besten den Zugang zum Verständnis der Hemmung finden, wenn wir die Änderungen betrachten, die Goethe am überlieferten Stoffe vorgenommen hat. Außer dem Schema und einzelnen ausgeführten Stellen ist uns nur ein viel später — 1814, bei Bearbeitung der »Italienischen Reise« — entworfenen Plan zur »Nausikaa« erhalten. »Der Hauptsinn war der: in der Nausikaa eine treffliche, von vielen umworbene Jungfrau darzustellen, die, sich keiner Neigung bewußt, alle Freier bisher ablehnend behandelt, durch einen seltsamen Fremdling aber gerührt, aus ihrem Zustand heraustritt und durch eine voreilige Äußerung ihrer Neigung sich kompromittiert, was die Situation vollkommen tragisch macht.« Merkwürdigerweise kommt im ganzen Schema sowie in dem ausgeführten ersten Auftritt der Name Nausikaa gar nicht vor und ist statt dessen stets Arete — bei Homer der Name der Mutter — gesetzt. Nur in den Bruchstücken zur Ausführung des dritten Aufzugs steht richtig: Nausikaa. Völlig überraschend ist, daß im Schema, und zwar in der Inhaltsangabe des vierten Auftritts des fünften Aufzuges Arete einmal richtig als Mutter der Nausikaa steht. Wenn H. Schreyer[2] als Grund für diese Abweichung, die doppelt auffällig ist, weil das Stück selbst von Goethe immer unter dem Namen »Nausikaa« erwähnt wird und auch die Fragmente diesen Namen festhalten, zwar nicht einen Gedächtnisirrtum, aber eine später wieder fallen gelassene metrische Rücksicht annimmt, insofern sich die viersilbigen Namen weniger leicht dem Vers fügen als die dreisilbigen, so werden wir uns, an der Überdeterminiertheit psychischer Produkte festhaltend, mit dieser Rationalisierung nicht begenügen, sondern

[1] Die Nacktheit usw., S. 295, 296.
[2] Goethe und Homer, Naumburg a. S. 1884.

die Wahl des mütterlichen Namens bedeutsam finden. Mit der einzigen früher erwähnten Ausnahme sieht es ja so aus, als ob die Mutter der Arete als verstorben zu denken wäre und gar nicht auftreten würde. Dazu kommt in dem weiter fortgeschrittenen Plan das bei Homer nur beiläufig erwähnte Motiv der werbenden und abgewiesenen Freier. Ulysses gibt sich als unverheiratet aus und wird von Nausikaa noch als junger Mann betrachtet ‹»Du hältst ihn doch für jung? sprich!«›. In Anlehnung an die nachhomerische Sage[1] läßt schließlich der Dichter Olysses dem Alkinoos seinen Sohn Telemachos zum Gatten der Nausikaa antragen.

Treten so durch Unterstreichen beziehungsweise Verwischen gewisser Züge des überlieferten Stoffes die ursprünglichen Umrisse der zugrunde liegenden typischen Knabenphantasie deutlicher hervor, so bleibt uns noch als letzte Aufgabe, eine Bestätigung für die Macht dieses infantilen Elternkomplexes in dem Leben des Dichters selbst zu suchen, erst dann werden wir die für die Psychologie der Entwürfe und Fragmente maßgebende Hemmung befriedigend aufklären können.

In einer früheren Arbeit ‹Imago, I. Jahrgang, 1912› habe ich unter den Motiven für Goethes italienische Reise seine Furcht erwähnt, sich an Frau von Stein zu verlieren, die eine Wiederholung von Mutter und Schwester[2] war. Gleichzeitig ist aber diese Reise nach Italien auch eine Flucht in die Kindheit. Es ist das eine Übertragung des Zeitlichen ins Räumliche, wie sie von Freud auch in Träumen nachgewiesen wurde. »Vielleicht« – schrieb ich damals – »gehört das Phäakenland der Odyssee ebenfalls hieher.« Der Kompromißcharakter einer solchen Reise – gewissermaßen Wieder-

[1] Nach Hellanikos und Aristoteles heiratet Telemachos die Nausikaa und erzeugt mit ihr den Perseptolis ‹= Ptoliporthes, Ptoliporthos›. Ptoliporthos ist aber auch der Beiname des Odysseus! Nach einer Thesprotis ‹des Musaios?› gebiert Penelope dem Odysseus nach seiner Heimkehr einen Sohn: Ptoliporthes.

[2] Der Literarhistoriker R. M. Meyer ‹»Goethe«, Berlin 1898› erblickt in der Gestalt Nausikaas ein Denkmal des Schuldbewußtseins Goethes gegenüber Friederike v. Sesenheim. Goethe erzählt in »Dichtung und Wahrheit« ‹3. Teil, 11. Buch›, wie die nächtliche Einbildungskraft dem in Sesenheim zu Besuch weilenden verliebten Dichter die Folgen jenes Fluches darstellt, den die Straßburger Tanzmeisterstochter Lucinde über ihn ausgesprochen hatte: er sieht durch die Verwünschung, die eigentlich nur der Schwester Emilie galt, das fremde, schuldlose Mädchen bedroht. Der nachhaltige Eindruck dieser Phantasie läßt sich wohl nur so psychologisch erklären, daß Goethe, der den Tod Friederikes fürchtet, zuerst im Unbewußten Lucinde den Tod gewünscht hatte. Vielleicht liegt dem ein infantiler Wunsch nach dem Tode der eigenen Schwester zugrunde, der von dem Streben nach Alleinbesitz der Mutter seinen Ausgang genommen hat. Für die infantile Bedingtheit des merkwürdigen Verhaltens Goethes gegen Friederike spricht auch folgende Stelle eines Briefes an Salzmann von Sesenheim: »Sind nicht die Träume deiner Kindheit alle erfüllt? frag ich mich manchmal, wenn sich mein Aug' in diesem Horizont von Glückseligkeiten herumweidet, sind das nicht die Feengärten, nach denen du dich sehntest? – Sie sind's, sie sind's! Ich fühl' es, lieber Freund und fühle, daß man um kein Haar glücklicher ist, wenn man erlangt, was man wünschte. Die Zugabe! die Zugabe! die uns das Schicksal zu jeder Glückseligkeit drein wiegt.«

kehr des Verdrängten im Verdrängenden – ist ein aus der Psychologie des Unbewußten reichlich bekanntes Phänomen. Es ist bezeichnend, daß Goethe auf der italienischen Reise wiederholt seine eigene Lage mit der des Odysseus vergleicht und sich selbst gewissermaßen mit diesem identifiziert[1]. Was Wunder dann, daß ihm in Nausikaa immer wieder die weibliche Gestalt entgegentrat, deren Bann er zu entfliehen suchte und die ihn doch stets an seine mißglückte innere Ablösung erinnerte? Seinem Widerstande gelang es schließlich, den Affekt auf ein unpersönlicheres Objekt zu verschieben. Als er in Palermo am 17. April 1787 »mit dem festen, ruhigen Vorsatz, seine dichterischen Träume fortzusetzen«, nach dem öffentlichen Garten ging, erhaschte ihn, ehe er sich's versah, ein anderes Gespenst, das ihm schon diese Tage nachgeschlichen: die Urpflanze. »Gestört war mein guter poetischer Vorsatz, der Garten des Alkinous war verschwunden, ein Weltgarten hatte sich aufgetan«[2].

Daß die Urpflanze ein alles Anstößigen entkleidetes Mutterderivat vorstellt, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Diese Störung war keine vorübergehende. Zwar kehrt Goethe noch hie und da zu seiner »Nausikaa« zurück, aber der Plan wird immer wieder infolge des Inzestwiderstandes in den Hintergrund gedrängt und zuletzt ganz fallen gelassen[3].

---

[1] Nach Hitschmann, ‹Gottfried Keller, Imago, IV. 1916› hat die Gestalt des homerischen Odysseus auch auf Keller, der sich in ihm mit dem Vater identifizierte, tiefen Eindruck gemacht. Über den Nacktheitstraum Kellers, der so wie Goethe ein ausgesprochen optischer Dichter war, siehe oben.

[2] Italienische Reise, Dienstag, den 17. April 1787: »Warum sind wir Neueren doch so zerstreut, warum gereizt zu Forderungen, die wir nicht erreichen noch erfüllen können!«

[3] Andere Nausikaadramen: »Nausikaa« oder die Wäscherinnen« von Sophokles ‹»*Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι*«, vielleicht als zweites Stück der Tetralogie »*Φαιάκες*«›; »Nausikaa«, Trauerspiel in 5 Aufzügen in freier Ausführung des Goetheschen Entwurfes von Hermann Schreyer ‹Halle a. S. 1884›, ferner Nausikaadramen von H. Hango ‹Wien 1897›, S. Anger ‹Neisse 1900›, R. Faesi ‹Zürich 1912› und ein Musikdrama gleichen Namens von A. Bungert ‹1901›.